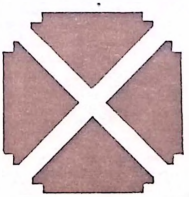
ISSN 0034 - 4486

Renovatio



Gennaio - Marzo 1983 - anno XVIII - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

LXXVI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Gennaio - Marzo 1983 - anno XVIII - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* ORTOPRASSI E ORTODOSSIA

SAGGI:

9 **Luigi Iammarrone** - La cristologia di E. Schillebeeckx.

ARTICOLI:

21 **Pier Carlo Landucci** - Il vero significato di « Ut unum sint » (*Gv* 17, 11.21).

35 **Dario Composta** - La ricerca di Dio nelle correnti filosofiche e teologiche contemporanee.

71 **Dominique Letourneau** - Una decisione storica di Giovanni Paolo II: l'*Opus Dei* come Prelatura personale.

77 **Francesco Trisoglio** - L'uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel « Christus Patiens » (Parte IV).

ANTOLOGIA:

105 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (Parte IV).

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

141 **Bruno Rombi** - Scommettere sulla morte per dar senso alla vita.

POSTILLE:

149 Attualità del Toniolo *(Ferruccio Mazzariol).*

LIBRI - Rassegne:

157 La morale cristiana secondo la mente del Concilio Vaticano II (Annotazioni a: J. Bökmann (ed.), Befreiung vom objectiv Guten? Vom verleugneten Desaster der Antikonzeption zum befreienden Ethos) *(Rudolf Michael Schmitz).*

ABBONAMENTO 1983

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1983 sono così stabilite:*

Italia	lire	10.000
Estero	lire	12.000
Sostenitore	lire	20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Ortoprassi e Ortodossia

La questione che si pone è: se possano coesistere. La risposta è « NO ».

Che è mai la « ortoprassi ». Non ha ancora una lunga storia; la sua stessa etimologia è imprecisa. Pare che il suo contenuto più accettato sia questo: « l'esperienza della comunità (od anche semplicemente della gente) è criterio di Fede ». Ossia: serve per stabilire una verità teologica morale. Non è la legge (anche la verità è una legge) a guidare i fatti, ma sono i fatti a determinare la validità della legge e della verità.

Nulla di più chiaro: è un capovolgimento.

Talmente chiaro che non è questo che ci interessa anzitutto, ma un altro fatto che sornionamente si insinua, senza chiamarsi « orto-prassi ».

Quanto alla chiarezza è presto dimostrata: se criterio per stabilire una determinata verità — poniamo cristologica — è la esperienza della comunità, criterio non è più la Divina Rivelazione.

Siamo senz'altro fuori del Cristianesimo.

Ripetiamo che ci interessa è la insinuazione silenziosa.

E' bene spiegarsi con esempi concreti.

Si fanno problemi circa proposizioni certe. La pietà potrebbe suggerire che la parola problema significhi « argomento ». Ma non sarebbe pietà conforme alla verità.

Si ottiene però un effetto di inserire, con aria distratta ed innocente, un dubbio là dove dubbio non esiste. In questo modo il muro non tiene più. Per tenere il muro, che solo nella fantasia sta cadendo, si vanno a cercare puntelli: i diversi autori senza tessera di legittimità scrivono e, con aria distaccata, si sta a quel che dicono loro. Può anche essere che talvolta dicano giusto, ma hanno ottenuto uno scopo: la verità non è più quella che viene da Dio, ma quella che viene dal consenso degli uomini. Che sia poi una comunità o un « gruppo » non ha importanza. E' deviata la sorgente. Vi pare poco?

Si leggono articoli sulla morale sessuale (pare oggi non esista altro, e se ne capisce il perché, benissimo) e si indaga su cose che, oltre la Sacra Scrittura, la prassi (testimone della Tradizione Apostolica) hanno sempre proposte chiarissime, senza dubbi. Per rispondere non ci si ricorda affatto del Divino Interlocutore, ma si citano autori, che, è a credere, non L'hanno mai interpellato e vanno seguendo il filo delle loro personali riflessioni. In questo modo, tra la indifferenza di molti,

si è fatta calare in tutto il mondo e talvolta quasi scomparire la pratica del Sacramento della Penitenza, obbligando ora la Chiesa a fare un Sinodo dei Vescovi per rimediare il più possibile. Con tale sistema siamo arrivati alle soglie della negazione della divinità di Cristo, giocando sulla Sua antropologia e sminuendo le doti proprie della Sua Umanità santissima, perché talune doti erano richieste dalla Unione ipostatica di essa col Verbo cioè con Dio. Non si sa poi come ci si vada a nascondere dietro la « comunità », perché questa non è fatta di individui, con sempre e troppe sottigliezze. Ma con qualcosa ci si deve coprire.

La verità sulla Chiesa è, presso non pochi, in pericolo. Perché si parla di Nuova Chiesa, di Nuova Teologia, di nuova morale? E' chiaro, per dare come scontato che la « comunità » ha già decretato così. Perché aveva l'autorità di fare così, perché si accetta il suo verdetto. E così si distrugge. Dimenticano che per parlare di una « Chiesa nuova » bisognerebbe dimostrare su quale fondamento poggia e con qual autorità agisce al punto di annullare quella Chiesa che è nei Vangeli. Questo non lo si dice chiaro, d'accordo: ed è anche vero che se si entra nella nebbia si è scusati dal poter vedere. Ma per gli insipienti che non hanno studiato l'affare è fatto: tutto è cambiato. Che significa « Nuova Teologia », termine usato anche da persone oneste sen-

za alcuna intenzione ereticale? Se è « nuova » non viene più dalla Divina Rivelazione!

E' interessante qui la Storia che — poveretta — serve da paravento.

Infatti si può chiamare « Storia » una qualunque ricostruzione di fatti, di presunti cedimenti, di conclamati scivolamenti dottrinali. Attenti: essi rappresentano la « comunità che crea » anche articoli di fede, mandandone altri in soffitta. Se si guarda dove va a finire questo procedimento, si riesce a capire da dove comincia.

Naturalmente il procedimento è autonomo dai « manuali », pratica l'« ecumenismo » con Hegel, coi fantasmi dell'esistenzialismo e riesce talvolta a far perdere la strada all'Ecumenismo vero e onesto, quello voluto giustamente e santamente dal Vaticano II.

Abbiamo denunciato questo modo di procedere, perché resta difficile in tutte le avventure conoscere e discernere i movimenti subdoli, travestiti, amanti dei baluginanti crepuscoli. Anche gli attori di teatro, che valgono poco, amano le mezze luci; il sole sfavillante li farebbe squalificare. E, se qualcuno vuole accendere luci, insultano.

Servizio dell'ortoprassi.

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

INTRODUZIONE

In questi ultimi decenni la riflessione teologica è stata interessata dalla problematica dell'emancipazione e liberazione umana. La cristologia e il tema dell'emancipazione sono stati considerati in un orizzonte « soteriologico ».

Uno dei teologi che si sono cimentati su questo argomento è stato indubbiamente E. Schillebeeckx, la cui opera ha suscitato vasto interesse e grande scalpore, accompagnati da consensi e dissensi di grande rilievo. La stessa *Congregazione della Fede* ha ritenuto suo dovere intervenire nell'esame delle opere di Schillebeeckx, convocandolo a Roma nel mese di dicembre del 1979 perché spiegasse il senso ambiguo di molte tesi da lui sostenute nel campo cristologico.

« L'A., che proviene dalla linea di pensiero che ha introdotto in teologia la "svolta antropologica", ha ulteriormente sviluppato la sua posizione, seguendo quell'itinerario abbastanza consueto che va dalla lettura della rivelazione nell'orizzonte della soggettività alla sua reinterpretazione nell'ambito della storia, ampliata ulteriormente nell' interesse pratico - emancipativo » (1).

La riflessione teologica di Schillebeeckx è da collocarsi nel

(1) F. G. BRAMBILLA, *La soteriologia di E. Schillebeeckx nell'ambito dell'attuale teologia cattolica della redenzione* in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 441.

vasto campo dell'ermeneutica (quale strumento interpretativo della rivelazione) in cui si fondono i molteplici aspetti delle scuole dell'ermeneutica tedesca, francese e anglosassone. Nelle sue due opere: *La intelligenza della fede* (2) e *Dio, futuro dell'uomo* (3), il nostro A. ha esposto dettagliatamente i principi filosofici e teologici sui quali poggia la sua teoria ermeneutica. Per comprendere il pensiero dell'A. relativo al rapporto cristologia-emancipazione umana, considerate in un orizzonte « soteriologico », dovremo esporre i principi ermeneutici che, a suo giudizio, sono essenziali per la reinterpretazione dell'intera rivelazione.

L'A. è assillato dalla questione centrale dell'ermeneutica: come si deve « tradurre » o interpretare il messaggio cristiano agli uomini del nostro tempo? La ragione che rende difficile, oggi, interpretare il Vangelo, a giudizio dell'A., risiede nel fatto che la precomprensione teoretica da cui partiamo si è frantumata in una pluralità di visioni o concezioni della realtà per lo più opposte fra di loro. Di qui, per il teologo, per il semplice credente e per l'intera comunità ecclesiale, « l'urgente necessità di un'esplicita riflessione sulle possibilità e sui limiti di un'intelligenza della fede che sia creativa e insieme fedele al Vangelo originario » (4).

Il problema ermeneutico nel pensiero di Schillebeeckx è proteso verso una reinterpretazione dell'evento salvifico nell'ambito del tema della storicità, considerata sotto l'aspetto emancipativo o di liberazione. L'A., nello studio del pensiero contemporaneo, osserva l'importanza che viene data al problema della storia e a quello del futuro dell'uomo. Per questo motivo egli ha inteso orientare la sua riflessione teologica e cristologica in particolare sul rapporto redenzione - liberazione. La categoria della liberazione, in quanto considera il valore antropologico-sociale del processo attuale dell'uomo nella storia, in quale rapporto si trova con la concezione cristiana della redenzione? E' essa capace di sostenerne il peso oppure è in tal modo ristretta da pregiudicare il confronto con la teologia della redenzione? E' questo il problema che il nostro A. ha inteso affrontare. Ci è riuscito? Il nostro studio intende dare una precisa risposta a tale domanda. E' opportuno tuttavia premettere

(2) E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede* (Originale olandese: *Geloofsverstaan: interpretatie en Kritiek*, Bloemendaal 1972) (tr. it.), Alba 1975.

(3) *Dio, il futuro dell'uomo*, (tr. it.), Roma 1970.

(4) SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, p. 7.

alcune riflessioni sulla « svolta antropologica » dalla quale proviene il pensiero del nostro A.

Per rendersi conto di quella linea di pensiero che ha introdotto in teologia la « svolta antropologica » *(antropologische Wende)*, bisogna rifarsi a K. Rahner, che ne è l'autore.

LA SVOLTA ANTROPOLOGICA IN TEOLOGIA

1. *La svolta antropologica in K. Rahner.*

La teologia del Rahner si qualifica per la *svolta antropologica*, la quale si fonda su tre ragioni o motivazioni. 1) La prima si fonda sulla natura di ogni ricerca e conoscenza: la ricerca su un oggetto di conoscenza è sempre ricerca sull'essere del soggetto conoscente. Ora, solo nel soggetto in quanto tale può essere data la totalità in quanto orizzonte della sua trascendentalità; il soggetto fornisce a priori l'orizzonte, l'ambito della possibilità di conoscenza filosofica. 2) Ogni teologia è necessariamente antropologia trascendentale, perché implica, come momento interno o condizione della sua possibilità, l'ambito trascendentale illimitato dello spirito umano, partendo dal quale è possibile un discorso su Dio. 3) Ogni ricerca a livello filosofico — e quindi anche la teologia — deve tematizzare le condizioni a priori che nel soggetto rendono possibile a lui la conoscenza di quel determinato oggetto e mostrare che queste condizioni sono tali da implicare già qualche cosa circa l'oggetto stesso (5).

Il Rahner afferma chiaramente che « ciò che l'uomo sia costituisce l'affermazione della totalità della teologia in assoluto » (6). La teologia si costruisce investigando l'*orizzonte trascendentale* dell'uomo o *l'autocomprensione* che egli può avere

---

(5) Cf. K. RAHNER, *Teologia e antropologia, Nuovi Saggi* III, p. 53 ss. Il pensiero filosofico di Rahner si trova esposto nelle sue due opere di carattere strettamente filosofico: *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis*, 1.a ed. Innsbruck-Leipzig 1939; 2.a ed. Monaco 1964; *Hörer des Worts. Zur Metaphysik einer Religions-philosophie*, 1.a ed. Monaco 1940; 2.a ed. Monaco 1963 e 1969. Su questi due volumi cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

Il pensiero teologico di K. Rahner è contenuto nei suoi *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965-1975. Gli scritti di Rahner sono stati tradotti in lingua italiana e pubblicati con il titolo *Nuovi Saggi* (ed. Paoline, Roma 1968-78). Cf. del medesimo A., *Corso fondamentale sulla fede*, (tr. it.) ed. Paoline, Roma 1977, pp. 598.

(6) *Sacramentum mundi*, vol. I, coll. 273-74.

di se stesso. Ciò vale in modo particolare della cristologia, il cui contenuto deve essere deducibile dalla figura del soggetto trascendentale, deve cioè stare in rapporto con il trascendentale come un'affermazione categoriale: un contenuto predeterminato dalla forma.

« Il processo di una cristologia trascendentale consiste in primo luogo in quanto segue: ... nell'antropologia (presupposta od attuata) l'uomo viene concepito come l'ente trascendentale per necessità che, in ogni azione categoriale della conoscenza e della libertà, è sempre già al di là di se stesso e dell'oggetto categoriale (in tutte le sue dimensioni ecc.) e nello jato, in ciascuna di queste dimensioni, sia singolarmente sia in comune, fra l'unità, finalizzata (riconciliazione) e la pluralità (sempre presente) orientato verso il mistero incomprensibile che, in quanto tale, dischiude e sostiene l'atto e l'oggetto ed è chiamato Dio » (7). Come appare chiaramente, vi è qui un evidente schema ternario, di tipo dialettico: a) il trascendentale; b) lo jato tra il trascendentale e il categoriale; c) la loro conciliazione indefinita in un « mistero incomprensibile chiamato Dio ». La fede, non può essere considerata che come una *tematizzazione*, quindi *categoriale*, di questa proposizione trascendentale e non può superarla. Il passo ulteriore che Rahner propone consiste nella trasformazione semplice della proposizione antropologica in proposizione teologica. Dio deve intervenire nella incertezza della storia della salvezza, ma come la totalità della condizione umana stessa. « Nell'evento assoluto della salvezza, Dio deve promuovere la storia di tale evento come la sua propria » (8). In Cristo cioè Dio deve porsi come uomo « al di qua della differenza tra Dio e creatura »; l'antropologia trascendentale deve in sostanza apparire come una teologia. Dio diviene così « enunciabile » storicamente e ciò corrisponde ad un suo « modo di sussistere » che, nella dogmatica trinitaria, viene inteso come il Figlio. Ma ciò non trasforma le categorie antropologiche: perché ciò che viene detto, nelle categorie antropologiche, come « Dio in quanto mistero incomprensibile », viene detto, in quelle teologiche della cristologia, come « morte di Dio » (9).

Ora, l'affermazione secondo cui il contenuto cristologico

(7) K. RAHNER - W. THUESING, *Christologie systematisch und exegetisch*, Freiburg in Br. 1972 (tr. it., *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia 1974, p. 23).

(8) RAHNER - THUESING, *o.c.*, p. 78.

(9) Cf. ID., *o.c.*, p. 81.

deve essere deducibile dallo statuto del soggetto trascendentale, come un contenuto predeterminato dalla forma, comporta la subordinazione, la dipendenza del contenuto della fede dalla figura del soggetto trascendentale. E' il soggetto che detta le norme di comprensione del contenuto della fede. La comprensione della Rivelazione rimanda all'autocomprensione che l'uomo ha di sé come condizione a priori della sua intelligibilità.

Ora la filosofia trascendentale di Rahner si rifà alla filosofia trascendentale di Kant, secondo la quale c'è una scissione o separazione tra il nostro pensiero e l'essere oggettivo, estramentale. La pluralità delle filosofie tra loro inconciliabili è un segno evidente della impossibilità di un'autentica e vera filosofia come di un'autentica e univoca interpretazione teoretica del contenuto della fede. La pluralità delle filosofie porta alla pluralità delle teologie, le quali sono tra di loro inconciliabili e quindi incapaci di esprimere un univoco contenuto della fede. All'obiezione relativa alla impossibilità di conoscere il contenuto della vera fede, il Rahner fa ricorso alla unità della prassi.

Per Rahner, in effetti, l'accertamento della « consonanza di una coscienza con un'altra coscienza » per quanto riguarda le convinzioni « non avviene mai nella coscienza umana semplicemente mediante una costatazione dell'uguaglianza dei contenuti concettuali della coscienza » (10). Di conseguenza, l'accertamento di una professione collettiva dovrà avvenire al di fuori della parola. « La comunanza corporea, il dire la stessa cosa (a differenza del puro pensare la stessa cosa), l'azione concreta comune sono momenti necessari per accertarsi che molti hanno la stessa convinzione » (11).

Il Rahner per risolvere il drammatico problema del « pluralismo teologico » contemporaneo imbocca la via di mezzo tra un ormai impossibile « monolitismo pianico » e una « enorme confusione », quella cioè che « consiste nell'esprimere insieme l'unica professione, nella quale celebriamo insieme sensibilmente la morte del Signore, attuiamo i sacramenti, serviamo insieme il mondo con l'azione » (12).

La soluzione, che il Rahner ritiene di aver trovato per risolvere il problema dell'unità della fede, cade in un circolo vizioso.

(10) K. RAHNER, *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa, Nuovi Saggi* V, p. 37.

(11) ID., *Ivi.*

(12) *Ivi.*

Il P. Perini muove al Rahner una insuperabile obiezione: « o l'accertamento dell'unità della fede e della sua professione avviene sul piano teoretico cioè delle convinzioni, dei concetti, oppure avviene su un piano non teoretico, precisamente sul piano « pratico » di cui egli ci parla. Ora, se si afferma che avviene sul piano pratico, avremo l'assurdità di una *confessio fidei* senza la *fides*, la quale è adesione dell'intelletto, sotto l'imperio della volontà mossa dalla grazia, alla *verità* divina (in tal senso il *Conc. Vat. I* parla di « *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium* », DZ. SCH., 3008), l'assurdità di una unità della professione della fede senza l'unità della fede. Oppure si afferma che avviene sul piano teoretico in quanto inizierebbe da, o almeno terminerebbe a una *convinzione* condivisa da tutti, pur essendo indispensabile, per giungervi, passare attraverso la prassi. Ma in questo secondo caso si avrebbe, dal punto di vista di Rahner, l'assurdità del superamento del pluralismo insuperabile. In entrambi i casi non si sarebbe fatto, in realtà, neppure un passo avanti verso la soluzione del « problema teologico » posto dalla teoria di Rahner. Né si può tentare di sottrarsi alla stretta del dilemma ricorrendo allo schema di un « cerchio » che « non si può rompere » (13), costruito su due poli correlativi: *teoria* (convinzione) e *prassi*. Questo non potrebbe risultare se non un « cerchio » *vitiosus* in cui si affermerebbe: l'unità della fede produce l'unità della professione pratica, ma l'unità di fede, a sua volta, è prodotta dall'unità della professione pratica; oppure: l'unità della professione è accertata dall'unità della fede, ma l'accertamento dell'unità della fede avviene, a sua volta, grazie all'unità della professione » (14).

Il pensiero del Rahner sul rapporto filosofia-teologia-fede cade in una incoerenza totale. Da una parte, egli afferma che il pluralismo filosofico attuale è assolutamente insuperabile per sua intrinseca natura; dall'altra, afferma che soltanto un determinato tipo di filosofia (quella trascendentale - antropocentrica), è vero. « Rimane un dato di fatto che la filosofia odierna e quindi anche la teologia *non* può e non deve permettersi di rimanere indietro nei confronti della rivoluzione antropologico-trascendentale operata dalla filosofia moderna a partire da Cartesio, Kant, attraverso l'idealismo tedesco sino alla fenomenolo-

(13) RAHNER, *ivi.*

(14) G. PERINI, *Pluralismo teologico e unità della fede a proposito della teoria di K. Rahner*, in *Doctor Communis* 22 (1979) 176-77.

gia, alla filosofia esistenzialista e alla ontologia fondamentale (leggi: Heidegger) d'oggi » (15). « Una filosofia o una teologia che non aderisce alla « rivoluzione antropologico - trascendentale »... a rigore non avrebbe alcun diritto di esistere. Dove va a finire allora il pluralismo teologico e filosofico? Così, l'inesauribile pluralismo si rovescia, nella teoria rahneriana, in un insuperabile monolitismo grazie al gioco di un'oscura « dialettica » che noi chiameremo, più semplicemente, incoerenza » (16).

Ma questa « incoerenza » del Rahner è una logica « coerenza » sul piano ontologico, delle premesse della sua antropologia filosofica. Rahner sostiene la tesi di una *frattura* tra verità ontologica e verità logica, cioè tra la realtà e il pensiero che dovrebbe coglierla. Rahner nega che l'uomo mediante i concetti possa rappresentarsi la realtà come è in se stessa. Egli parla di un « incolmabile divario esistente tra la convinzione (*Ueberzeugung*) oggettivata in forma di proposizione... e la convinzione implicata nella attuazione non riflessa, immediata della stessa esistenza; quindi anche la convinzione più vera, oggettivata in proposizioni e dottrine non costituisce ancora una garanzia di "essere" nella "verità" dell'esistenza » (17). Sul piano concettuale, anche per le proposizioni più apodittiche, e per gli stessi dogmi della fede, non c'è alcuna garanzia di poter esprimere la verità che si trova a livello di esistenza vissuta. La frattura tra l'ordine del conoscere e l'ordine dell'essere comporta anche nel campo della fede l'impossibilità di un riscontro della medesima con la realtà, cioè con la verità rivelata che si suppone espressa in essa. Di conseguenza, nessuna proposizione di fede è stabile, assoluta, cioè sottratta alla « storicità » (18). « Non possiamo mai stabilire e superare la storicità di una formulazione mediante una formulazione storicamente non condizionata » (19). Di qui la tesi del Rahner relativa all'ermeneutica nuova come di un « processo di interpretazione mai concludibile » (20). Infatti, « ci troviamo in una situazione (di storicismo) nella quale una nuova definizione non può più diventare errata, perché nel

(15) RAHNER, *Teologia e antropologia, Nuovi Saggi* III, p. 61.

(16) PERINI, *l.c.*, 182.

(17) RAHNER, *Il dialogo nella società pluralistica*, NS I, p. 92.

(18) Cf. RAHNER, *« Mysterium Ecclesiae ». A proposito della Dichiarazione della Congregazione della Fede circa la dottrina sulla Chiesa* NS VI, p. 602.

(19) ID., *o.c.*, p. 607.

(20) RAHNER, *Sul concetto di infallibilità*, in *Rassegna di Teologia* 11 (1970) 409.

caso di una definizione nuova, la legittima ampiezza di interpretazione è così grande da non consentire più accanto a sé, la presenza di un errore » (21). Ad ogni formula dogmatica se ne può opporre una altrettanto vera, che affermi esattamente il contrario. In questo caso, verità ed errore vengono ad identificarsi come l'essere e il non-essere e di conseguenza è impossibile parlare di unità di fede e d'identità di contenuto della Rivelazione.

2. *La svolta antropologica in Schillebeeckx.*

In sostanza, Schillebeeckx, come vedremo avanti più diffusamente, adotta la stessa soluzione del Rahner. Anche per lui i nostri concetti non colgono direttamente la realtà, ma hanno la funzione di *rimandare*, di *rinviare* a realtà che essi non possono esprimere (22). Anche per lui, la verifica del linguaggio teologico, l'accertamento dell'unità della fede non si verifica sul piano teoretico, ma su quello della prassi cristiana (23). Schillebeeckx, in effetti, insiste sul primato della prassi anche se alle volte affermi che la prassi implica una teoria senza la quale non ha consistenza. Il suo pensiero sul primato della prassi sulla teoria, Schillebeeckx lo fonda sul concetto di *esperienza* epocale o storica in cui ogni uomo si trova a vivere. L'esperienza vitale e storica co-determina l'enunciazione del dato di fede.

In una intervista esclusiva concessa a Francesco Strazzari, corrispondente del *Il Regno*, Schillebeeckx afferma che « *è sul messaggio che i teologi lavorano. Ma questo messaggio che affonda le sue radici nelle Scritture e nella tradizione, deve essere vivo. Ho l'impressione che a Roma s'intenda il "depositum fidei" come un qualcosa di statico e chiuso. E allora: che ne è dell'esperienza? I teologi romani sono preoccupati del "depositum fidei", i teologi "periferici" dell'esperienza* ». Alla domanda se egli si crede un teologo della periferia, Schillebeeckx risponde affermativamente, ma poi apporta una precisazione dicendo che « *i teologi della periferia* [sono più importanti di quelli del centro o della Curia Romana], *poiché sono i teologi del popolo cristiano, sono loro ad essere, al centro. Quelli di*

(21) *Ivi.*

(22) Cf. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, p. 98.

(23) Cf. ID., *o.c.*, p. 99; cf. ID., *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana (gdt) Brescia 1981, pp. 204 (in particolare il c. 5).

Roma sono alla periferia. Non è Roma, non sono i Vescovi, è il popolo di Dio che fa la storia. Il popolo di Dio con i suoi pastori. Una teologia che è incentrata su ciò che pensa e dice il magistero in quanto tale è alla periferia e non dice più niente alla gente di oggi » (24).

L'intervistatore pone a Schillebeeckx la domanda sul significato che ha per lui teologo la ricerca della novità del Vangelo studiando le fonti del cristianesimo. La risposta è la seguente: « *Le fonti del cristianesimo sono state oggetto di una profonda ricerca al tempo della "nouvelle théologie". Anche adesso si parla di fonti, ma di fonti a confronto e in rapporto con la nostra esperienza. Siamo, è ovvio, per le fonti, ma con le fonti soltanto si corre il rischio di arcaicizzare il cristianesimo. Ora si preferisce mettere le fonti del cristianesimo in rapporto con la nostra esperienza quotidiana, personale e sociale* » (25).

E' la teologia « politica »?, domanda l'intervistatore. Risposta: « *Il termine non mi piace. Preferisco dire: una teologia con implicazioni politiche* » (26).

Per comprendere in profondità l'intervista di Schillebeeckx bisogna rifarsi alla risposta da lui data a questa domanda rivoltagli dall' intervistatore. Professor Schillebeeckx: « riferendosi alla sua esperienza di teologo inquisito, sorvegliato, non le pare che questo tempo di Papa Wojtyla sia caratterizzato dalla *riaffermazione delle certezze?* Non ricerche, non problemi di reinterpretazione dei dogmi e altro... I teologi sono isolati » (27). Risposta: « *Sì. Una specie di restaurazione ecclesiastica* » (28). Ad un'altra domanda dell'intervistatore, Schillebeeckx risponde: « *E' compito del teologo riflettere sulla fede e la vita della comunità cristiana. Ci sono teologi, a Roma, influenti sul papa, i quali pensano che compito dei teologi sia la difesa della dottrina. Io penso che debbano "criticare" la posizione del magistero e della presidenza nella chiesa e tutto ciò che avviene nella comunità cristiana* » (29).

Ciò che è essenziale nella intervista di Schillebeeckx è il concetto di *esperienza.* Nella lettera del Card. Seper a Schil-

(24) *Il Regno*, n. 4, 1981, p. 53.
(25) *Ivi.*
(26) *Ivi.*
(27) *Il Regno*, 4, 1981, p. 52-53.
(28) *Il Regno*, 4, 1981, p. 53.
(29) *Ivi.*

lebeeckx è detto che durante il colloquio romano non fu possibile approfondire il *rapporto* tra esperienza e Rivelazione Tuttavia Seper per ciò che riguarda tale rapporto (con le sue conseguenze per il ruolo normativo degli insegnamenti « formali » della Bibbia e dei documenti del magistero) rimanda Schillebeeckx alla dichiarazione « *Mysterium ecclesiae* » del 1973 (30). Schillebeeckx dice all'intervistatore che il colloquio con la commissione dei teologi nella sede della Congregazione della Fede è stato « *inutile, perché non ho fatto altro che esporre quello che avevo scritto prima* » (31).

Nella cristologia di Schillebeeckx, come vedremo, è fondamentale il concetto di *esperienza* e quello del suo rapporto con la Rivelazione. Ci troviamo davanti al problema ermeneutico fondamentale, quello cioè, della reinterpretazione della fede. Il nostro A. sostiene non solo la non-teorizzabilità dell'evento della salvezza, cioè il carattere di mistero della rivelazione cristiana nei confronti della razionalità critica, ma sostiene anche « l'inadeguatezza teorica delle formulazioni di fede non tanto nel loro assetto espressivo, quanto nella loro capacità di intenzionare il contenuto della fede » (32). L'A. non considera che l'assolutezza dell'evento salvifico in Gesù fonda precisamente l'assolutezza delle formulazioni di fede nella loro capacità di intenzionare il contenuto della fede stessa. Il criterio dell'ortoprassi non può inverare la fede fornendole quel criterio che non possiede per se stessa. Il concetto di *esperienza,* nel pensiero del nostro A., assume un aspetto di *relatività* e di *creatività.*

3. *Perché la nuova ermeneutica in teologia?*

La nuova ermeneutica nel campo teologico è sorta in seguito alla sfiducia nella filosofia, e soprattutto nella filosofia classicamente intesa, che ha colto molti studiosi. Il Rahner afferma chiaramente « che la filosofia odierna e anche la teologia *non* può e non deve permettersi di rimanere indietro nei confronti della *rivoluzione antropologico-trascendentale* operata dalla filosofia moderna a partire da Cartesio, Kant attraverso l'idealismo tedesco ivi comprese le correnti di opposizione, sino alla fenomenologia, alla filosofia esistenzialista e alla ontologia fondamentale [Heidegger] d'oggi » (33). Ora l'essenza della rivolu-

(30) Cf. *L'Osservatore Romano,* 26/6/1981, p. 1.
(31) *Il Regno,* 4, 1981, p. 52.
(32) BRAMBILLA, *La soteriologia di E. Schillebeeckx* in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 479.
(33) RAHNER, *Teologia e antropologia,* NS III, p. 61.

zione antropologico-trascendentale consiste precisamente nell'erigere il soggetto umano a fondamento creativo della verità e realtà: l'essere è ridotto a divenire e la verità è figlia dell'uomo in quanto vive nel tempo. La filosofia del Rahner si riduce a prassismo trascendentale.

La conclusione cui è giunta la filosofia oggi è la condanna della teoria del conoscere come *rivelativo* dell'essere « e il conclamato primato della prassi — sia che si tratti di quella sedicente rivoluzionaria, sia di quella efficientistica e tecnologica al servizio del profitto — sembra che abbia segnato il tramonto definitivo della filosofia » (34).

G. Reale afferma autorevolmente che « viviamo in un momento in cui nella crisi della filosofia si è inserita altresì una sorta di filosofia della crisi della filosofia, vale a dire una filosofia che teorizza la fine della filosofia. E alla crisi della filosofia si è affiancata anche la *crisi della teologia,* essa pure. ormai, in certe sue punte avanzate, così convinta della crisi dei valori filosofici, da ritenere non valido tutto quanto il pensiero cristiano ha desunto, nel suo strutturarsi, dalla filosofia, e in particolare dalla filosofia antica. E così si capisce come da queste correnti venga proclamata a gran voce la necessità della de-ellenizzazione del Cristianesimo: quasi che il Cristianesimo nel sussumere determinate categorie speculative dalla filosofia classica, ne sia diventato prigioniero, al punto da snaturarsi, diventando, in qualche modo, esso stesso ellenico » (35).

L'autorevole A. continua affermando che « in tutte queste tendenze si nasconde, in realtà, un autentico smarrimento del senso e della portata della dimensione speculativa, cioè della dimensione più propriamente filosofica: si teorizza la fine della filosofia, perché si sta perdendo il senso della filosofia. La mentalità tecnico-scientifica ci ha abituati a credere che sia valido solo ciò che è verificabile, ciò che è accertabile, ciò che è controllabile con l'esperienza e il calcolo e ciò che è fecondo di risultati tangibili. Mentre la nuova mentalità politica ci ha abituati a credere che abbia rilevanza solamente ciò che sa far cambiare le cose: non la teoresi ma la prassi — si dice — è quello che conta; non serve il contemplare la realtà, ma il calarsi attivamente in essa... Quando la filosofia rinuncia a con-

(34) U. GALEAZZI, *Ragione e trascendenza,* Bologna 1975, p. 7.

(35) G. REALE, *Storia della filosofia antica,* vol. I, 4 ed. Milano 1982, p. 1 (corsivo nostro).

templare per agire, rinuncia, ancora una volta, proprio a se medesima: infatti, l'impegno pratico la porta ad essere, fatalmente, anziché disinteressata visione e considerazione del vero, interessata elaborazione di idee asservite a scopi pragmatici, e, per conseguenza, da filosofia essa si trasforma in ideologia » (36).

Qual è l'influsso di queste correnti nel campo teologico? « Per quanto concerne le nuove correnti dell'avanguardia teologica, è da rilevare come l'errore che esse commettono sia, in certo senso, anche più drammatico: esse rischiano volendo rinunciare indiscriminatamente al *logos* greco, di rinunciare al *logos* come tale. E' vero, infatti, che in parte, il pensiero cristiano ha sussunto concetti strettamente legati alla cultura ellenica e quindi storicamente condizionati; ma è altrettanto vero che, accanto a questi, ne ha assunti altri che, al di là del loro essere ellenici, sono concetti razionali universalmente validi, frutto di ragione in quanto ragione e non in quanto ragione greca. E sotto il processo di de-ellenizzazione della teologia si nasconde un neo-irrazionalismo, quando non si nasconde addirittura una determinata filosofia (antitetica a quella greca), che non viene riconosciuta come tale, solo perché surrettiziamente accolta » (37).

Il pluralismo teologico, riconosciuto insuperabile sia da Rahner sia da Schillebeeckx, si fonda precisamente sul primato della prassi rispetto alla teoria. Questa tesi comporta un neo-irrazionalismo, che implica a sua volta la frattura tra il pensiero e l'essere.

La sana teologia implica una sana filosofia: la filosofia deve recuperare il senso dello speculativo, il primato della teoria sulla prassi. Tutto questo deve tendere a « mostrare come alcune delle categorie elaborate dal pensiero greco restino strutturalmente indispensabili per impostare qualsiasi problematica teologica: anche se la visione greca del mondo e della vita resta essenzialmente diversa dalla visione cristiana. Infatti, non sono certo le categorie proprie della scienza e delle ideologie che possono, in alcun modo, far luce sul problema dell'intero e meno che mai sul problema teologico » (38).

LUIGI IAMMARRONE

(36) ID., *o.c.*, pp. 1-2.

(37) ID., *o.c.*, p. 3. Il pensiero cristiano ha desunto dal pensiero ellenico le concezioni astronomiche e geocentriche ormai tramontate.

(38) ID., *ivi.*

ARTICOLI

IL VERO SIGNIFICATO DI:

« *UT UNUM SINT* » (Gv 17, 11. 21)

Tutte le attività « *ecumeniche* », preghiere, studi, riunioni, dialoghi, mirano a superare le dannose divisioni e i contrasti religiosi e ad avviarsi alla auspicata « *unità* ». Unità, innanzi tutto, tra i battezzati cattolici e non cattolici. Ma anche, in qualche modo, in vista della divina « volontà universale salvifica » (*I Tm* 2, 4; *Rm* 5, 18; *Eb* 9, 28; *Mt* 20, 28; 26, 28), con le altre religioni.

Il problema dell'unità *interna* della cattolicità è fuori della ordinaria attività ecumenica. Questa anzi tende, in molti settori, a minimizzare quella problematica, o a ridurre il più possibile gli elementi necessari di quella interna unità, per facilitare al massimo l'intesa con le confessioni non cattoliche e realizzare l'unità in un comune avvicinamento sincretistico. Sincretismo variamente concepito secondo le diverse valutazioni del numero degli elementi irrinunciabili, ma sempre comunque costituito dalla confluenza unificante di elementi cattolici e non cattolici.

Questa unità è quindi intesa come aspirazione ad una meta non ancora raggiunta. Aspirazione che si fa combaciare con la brama stessa del Cuore di Gesù, drammaticamente espressa nella fervida preghiera innalzata da Gesù al Padre, nell'ultima cena: « Ho manifestato il tuo nome agli uomini, che mi desti, traendoli dal mondo... Per essi io prego... perché sono tuoi... custodiscili nel tuo nome... affinché *siano una sola cosa* come noi... affinché tutti *siano uno* come noi siamo uno... affinché giungano a *perfetta unità* e (da ciò) il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati, come hai amato me (*Gv* 17, 11.21.22.23).

In tale stessa linea è vista l'esortazione di S. Paolo perché vi sia « un solo corpo e un solo spirito... una sola speranza (tre elementi intrinseci)... un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo: un solo Dio (tre elementi estrinseci)... (che è) in tutti » (*Ef* 4, 4-6; cfr. *I Tim* 2, 5-7).

Felicemente, dei primi cristiani si è infatti potuto dire: « La moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola » (*At* 4, 32).

Il moderno orientamento ecumenico, come ho già detto, mira al di là della interna unità, interpetrando in tal senso la preghiera di Gesù al Padre. Ciò in conformità, oltre tutto, della parabola del « buon pastore »: « Io conosco le mie e le mie conoscono me... e dò la mia vita per le pecore. Ed ho *altre pecore* che non sono di questo ovile; anche quelle devo condurre... e si farà *un solo* gregge, *un solo* pastore » (*Gv* 10, 14-16). La brama di Gesù è cioè di « *radunare insieme* i figli di Dio che erano dispersi » (*Gv* 11, 52).

Il moderno orientamento ecumenico intende inserirsi appunto in questa brama di Gesù dell'*unico* gregge, affinché cioè ritorni l'*unità* perduta e si estenda sempre più.

* * *

Tale interpetrazione dei testi, considerandone le espressioni in modo estensivo e al di fuori del contesto, può essere ammissibile.

Ma il vero pensiero di Gesù appare diverso.

L'ardente brama e preghiera di Gesù per la unità — « *ut unum sint* » — si riferisce propriamente alla comunità dei suoi discepoli, sia a quelli presenti, sia a quelli futuri, costituente l'« ovile », che si sarebbe sempre più dilatato, di Gesù. Si tratta quindi di unità *interna* nel *suo* ovile: non *esterna*, come unione di diversi ovili.

E' chiaro, innanzi tutto, il riferimento *interno* ai privilegiati discepoli presenti alla santa Cena: piccolo ovile iniziale di Gesù, che egli contrappone al traditore che non più vi apparteneva e al mondo che lo avrebbe respinto: « Beati voi... non parlo di tutti voi: io conosco quelli che ho eletto. Ma si ha da compiere la Scrittura: "Colui che mangia il mio pane, ha levato contro di me il calcagno" » (*Gv* 13, 18; cfr. *Sl* 41, 10; 55, 13-15); « per essi io prego; non prego per il mondo, ma per coloro che mi

hai dato, perché sono tuoi... Nessuno di essi si è perduto, tranne il figlio di perdizione » (*Gv* 17, 9. 12).

Tale riferimento *interno* si estende poi all'*unità* nell'ovile stesso che si sarà dilatato, nel futuro: « Non prego soltanto per essi, ma anche per quelli che *crederanno in me,* mediante la loro parola, affinché *tutti* siano *una cosa sola,* come tu. o Padre, sei in me ed io in te, anch'essi siano *uno* in noi: cosicché il mondo creda che tu mi hai mandato... e che li hai amati come hai amato me » (*Gv* 17, 20-23). E' chiaro che questa testimonianza da dare al mondo riguarda appunto il dilatato gregge futuro.

L'ardente preghiera di Gesù ha dunque per oggetto l'*unità* di tutto il *suo* gregge, presente e futuro.

Come interpetrare allora l'impressionante affermazione di Gesù: « Non prego per il mondo » (*Gv* 17, 9)?; mentre è, ovviamente, dal mondo che verranno i « credenti » a riempire il suo « ovile »?; mentre è luminosamente rivelato che « Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo Figlio unigenito, affinché chiunque in lui crede non perisca, ma abbia la vita eterna... (cioè) non per condannare il mondo, ma affinché il mondo sia salvato per opera di lui » (*Gv* 3, 16-17)?; mentre si sa che « Gesù Cristo il Giusto è propiziazione per i nostri peccati e non solo per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo » (*I Gv* 2, 2)?

Una interpetrazione, ben coerente col contesto, si ha comparando le due parti della impetrazione di Gesù, la prima per il gruppo degli Apostoli, la seconda per tutti gli altri che « crederanno in lui ». Come nella preghiera per gli Apostoli Gesù si riferisce a quelli che resteranno fedeli, corrispondendo alle grazie su di essi impetrate, contrapponendo ad essi il traditore, in quanto ne prevede l'ostinata resistenza alla grazia e l'indurimento nel male, così nella preghiera per « tutti » gli altri del mondo, si riferisce a coloro che, corrispondendo alle divine grazie, « crederanno » e verranno a lui, contrapponendo ad essi il restante « mondo », in quanto ne prevede la resistenza, di fatto, alle grazie e l'indurimento nel male.

Risulta comunque confermata l'*unità* bramata come *interna* al divino « ovile », iniziale e via via crescente.

* * *

L'idea dunque di un qualsiasi sincretismo unitivo, di una bramata unità cioè derivante da riunione di « ovili », gruppi re-

ligiosamente più o meno diversi, mediante reciproche concessioni e adattamenti e comune intesa in una specie di posizione *media:* e questa ottenuta traverso dialoghi *paritetici,* una tale idea, dico, qualunque possano essere le valutazioni pratiche di tale concezione, nel quadro attuale del movimento ecumenico, è estranea al pensiero e ai sentimenti di Gesù, nell'auspicare « *ut unum sint* ».

Secondo tale pensiero, le prospettive sono: o di restare nel *suo* ovile di salvezza — « erano tuoi e me li desti » — o di *abbandonarlo* e restare fuori, o di *entrare* in esso.

Questo rilievo è fondamentale per una adeguata comprensione dell'Ecumenismo.

* * *

Ma, *ci fu? c'è? dove è* questo *unitario* ovile?

Esso non può non essersi costituito e perdurare, perché l'impetrazione di Gesù al Padre, insieme alla sua divina immolazione, non possono essere stati frustrati.

Anche l'ipotesi di un crollo, di uno sbriciolamento dell'unità nel corso dei secoli, equivarrebbe al non esaudimento: impossibile. Impossibilità ribadita dalla assicurazione divina: Contro tale ovile « le porte dell'inferno non prevarranno » (*Mt* 16, 18); « ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo » (*Mt* 28, 20). Sicché, una volta identificato tale ovile al tempo di Gesù, esso non può che perdurare, unico, per sempre. Deve essere indefettibile.

Restiamo nel campo cristiano. Come risolvere l'alternativa tra Chiesa cattolica, Protestantesimo, Ortodossia? Qui si delinea — a prescindere dal confronto diretto delle rispettive dottrine — una riflessione impressionante, eppure semplicissima. Se al tempo di Cristo si scorgessero tre germi rispettivi di tali Chiese, sviluppatisi poi fino a divenire questi tre organismi, si presenterebbe, per la scelta, una non lieve problematica. Ma invece al tempo di Gesù non se ne trova che uno solo, quello della Chiesa cattolica: « Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa » (*Mt* 16, 18); « conferma i tuoi fratelli » (*Lc* 22, 32). Il che, anche a prescindere dalle parole del Signore, risulta pure dalla storia, essendosi gli altri cristiani distaccati dalla Cattolicità solo dopo molti secoli. La problematica è allora estremamente semplificata. Una Chiesa indefettibile, in

germe, fin dall'inizio deve esserci, non c'è che quello, dunque l'unico ovile è quello.

In senso strettamente evangelico dunque l'« *unum* » auspicato non è una meta da venire, ma è già esistente nella Chiesa cattolica, di cui l'*unità* è costitutivo essenziale, da lei sola posseduto.

Le lacerazioni avvenute nel suo seno, lungo i secoli, non hanno infirmato tale *unità,* garantita dalla assistenza divina. Non si può trattare, a rigore, che di dolorose fughe dall'unico ovile.

* * *

Dobbiamo ora venire a un chiarimento fondamentale, senza il quale le considerazioni sull'unità perdono ogni concretezza. In cosa consiste questa *unità?* Precisata questa nozione potremo anche controllare se essa si realizza nella Chiesa cattolica e solo in essa, confermando così quanto abbiamo già visto in base alle parole e alla unica istituzione iniziale di Gesù.

Bisogna escludere, innanzi tutto, che il bramato « unum » si compia esclusivamente mediante la *carità,* la quale scavalcherebbe la maggior parte delle divisioni dottrinali e organizzative, realizzando la unità nell'amore (come si pensa in non pochi settori anche cattolici, impegnati nel movimento ecumenico). Vanno tenute certamente presenti le solenni parole di Gesù: « Vi dò un precetto nuovo, che vi amiate gli uni gli altri... come io vi ho amati. Da questo tutti riconosceranno che siete miei discepoli, se avete amore gli uni per gli altri » (*Gv* 13, 34-35). Ma bisogna riflettere perché questo grande precetto della carità è detto « nuovo ». Perché si tratta di amore intrinsecamente soprannaturale e, precisamente, animato dalla grazia, motivato dall'amore di Dio, *modellato* sull'amore stesso di Gesù per tutti gli uomini. Proprio per questo modello, la carità abbraccia tutti, amici e nemici di Gesù, appartenenti e non appartenenti al suo ovile, mirando a condurre questi ultimi entro il divino ovile. Essa quindi anima lo zelo per far entrare in questo ovile e raggiungere l'unità, ma non la costituisce.

Si deve anche notare che l'unità è voluta da Gesù anche come prova al mondo del suo divino intervento: « il mondo conosca che tu mi hai mandato » (*Gv* 17, 23). Ora il reciproco amore può essere segno divino nelle manifestazioni straordinarie e in piccoli gruppi (gli eroismi dei santi), non nella universalità del popolo. Si aggiunga che questa soprannaturale carità

deve manifestarsi nella solidarietà nei momenti del bisogno. Ma tale solidarietà, in ordine pratico, può essere visibilmente uguagliata o anche superata da certe forme di cameratismo puramente naturale o talora anche settario, che impediscono, in contrapposto, l'evidenziamento della vera unità caritativa.

Del resto, in linea anche più generale, è impossibile che un grande movimento religioso, universale, possa manifestare la sua « unità » nel puro ordine pratico (nel quale è operante la carità), fatalmente condizionato dai disparati temperamenti e dalle disparate risposte di coscienza dei singoli individui.

* * *

L'unità quindi non può manifestarsi che nella identità della fede, anzi, più esattamente (a prescindere cioè dal grado di impegno esistenziale di fede), dalla identità della *dottrina* della fede, accolta come verità rivelata. E' quanto chiese Gesù nella suprema preghiera per l'unità: « Consacrali nella *verità;* la tua parola è verità... Per loro io consacro me stesso, affinché anch'essi siano consacrati nella verità... Prego anche per quelli che *crederanno* in me, mediante la loro *parola,* affinché tutti siano *una cosa sola*... e quindi il mondo conosca che tu mi hai mandato » (*Gv* 17, 17-23). Farà eco a queste parole il grande precetto: « Chi *crede* e si fa battezzare si salverà; chi *non crede* sarà condannato » (*Mc* 16, 16).

L'*unità* di fede sarà dunque la essenziale testimonianza del divino ovile, di fronte al mondo: testimonianza dell'*unico* divino ovile.

Nessun dubbio sul primato intrinseco della carità: « La fede, la speranza, la carità: ma di queste la maggiore è la carità » (*I Cr* 13, 13); ma la sua radice soprannaturale è nella fede, la cui unità caratterizza l'unico ovile.

* * *

La tendenza ecumenica « sincretista », pur riconoscendo il valore e la necessità unificante della dottrina di fede, ne riduce talmente l'estensione da svotarne la portata discriminante. Oltre al pratico livellamento cattolico con l'ortodossia e il protestantesimo, c'è chi finisce per estendere il livellamento anche ai miscredenti, supposti in buona fede (« i cristiani anonimi » di K. Rahner): e così il divino ovile diventerebbe tutta la umanità.

A riguardo dei miscredenti, supposti in buona fede, non va

dimenticato, innanzi tutto, l'obbligo della fede per salvarsi: « Chi non crede sarà condannato » (*Mc* 16, 16; cfr. *Gv* 3, 5). Se poi è vero che, nel caso di retta intenzione, può divenire salvifica anche la sola fede implicita, raggiunta con la grazia che Dio non fa mancare a nessuno, essa tuttavia deve sempre includere una sia pur piccola esplicitazione, secondo un classico pensiero paolino: « Senza la fede è impossibile piacere (a Dio); poiché chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste e ricompensa quelli che lo cercano » (*Eb* 11, 6). Analogamente il Vaticano II dice: « Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa e che tuttavia cercano sinceramente Dio e, con l'aiuto della grazia, si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna » (*L.G.*, 16/326). Ma erroneamente spesso si adduce il proseguimento di questo testo conciliare come affermazione dello stato di salvezza anche di atei che restano tali. Invece il testo si riferisce solo ulteriormente ai « non ancora giunti alla chiara conoscenza di Dio », ai quali « la divina Provvidenza non nega gli aiuti necessari alla salvezza », cioè « affinché abbiano finalmente la vita ». E' a questa dunque che la grazia conduce anche costoro, il che suppone almeno la suddetta fede implicita. E il testo aggiunge anche che invece « coloro che vivono e muoiono in questo mondo senza Dio, sono esposti alla disperazione finale ». Il salvarsi con la sola fede implicita si presenta comunque come una specie di ripiego.

Veniamo ora al piano del cristianesimo. Il livellamento ecumenico sincretista cattolico con l'ortodossia e il protestantesimo — soprattutto, per la maggiore disparità, con il protestantesimo — viene prospettato, da una certa corrente teologica, pur ammettendo la necessità della unificazione dottrinale, giocando sulla diversa importanza delle verità rivelate e riducendo al minimo quelle fondamentali e necessarie per la salvezza (Rahner, Schillebeeckx, Küng, ecc.). Si è giunti perfino a ridurre tutto a un nebuloso accoglimento dell'« automanifestazione » divina salvifica in Gesù, il tutto espresso in termini vaghi, anche quanto alla persona stessa di Gesù. E' chiaro che in tale quadro le contrapposizioni dogmatiche spariscono e l'ecumenismo sarebbe praticamente già attuato, entro una già esistente e vaga chiesa universale.

Anche senza arrivare a queste conseguenze estreme, la tendenza, nel movimento ecumenico cattolico a smussare le contrapposizioni trascurando le verità dogmatiche di minore im-

portanza rispetto a quelle considerate fondamentali, è largamente diffusa.

E' una tendenza fondata su una inesatta comprensione della *verità* rivelata in relazione al dovere della fede. Nessun dubbio sulla graduazione d'importanza dei singoli dogmi, quanto al loro intrinseco contenuto. Ma l'adesione della fede non è motivata da tali contenuti e quindi proporzionata ad essi, bensì è fondata sulla autorità del divino Rivelatore, che è identica in ogni verità rivelata, qualunque sia la diversa importanza del suo contenuto: e l'ossequio interiore, implicato nell'atto di fede è sempre rivolto all'identico divino Rivelatore, qualunque sia la sua parola rivelatrice. Ecco perché S. Giacomo poté affermare: « Chi avrà osservato tutta la legge, ma avrà mancato in un punto solo, si è reso colpevole di tutti » (*Gc* 2. 10). Non è che la eco delle parole di Gesù: « Chi avrà trasgredito uno solo di questi precetti anche minimi e avrà insegnato agli uomini a fare lo stesso, minimo sarà nel regno dei cieli » (*Mt* 5, 19); e agli Apostoli: « Andate e ammaestrate tutte le genti... insegnando loro ad osservare *tutto* quanto vi ho comandato » (*Mt* 28, 19-20).

Questa dimenticanza del valore impegnativo di *tutte* le verità di fede e la conseguente erronea tendenza di un certo ecumenismo cattolico, non sono — come al solito — che riesumazioni di passati errori. Parlando esplicitamente della necessaria *unità* di fede, Pio XI già condannò la pretesa « distinzione tra punti *fondamentali* e *non fondamentali* della fede, come se i primi debbano essere accolti da tutti, mentre i secondi possano essere lasciati al *libero* assenso dei fedeli », opponendovi precisamente il fatto che « la causa formale della soprannaturale virtù della fede è l'*autorità di Dio rivelante* che non tollera una tale distinzione » (Enc. « *Mortalium animos* », 6 genn. 1928: DS 3683).

Niente in contrario si può trarre da questa suprema sintesi di Gesù: « Questa è la vita eterna, che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che hai inviato, Gesù Cristo » (*Gv* 17, 3); né dalle parole a Filippo: « Chi vede me, vede il Padre » (*Gv* 14, 9). Gesù infatti è inviato come *Maestro* e come tale è rivelatore del Padre, della salvezza, della vita eterna, è « la luce vera » (*Gv* 1, 9), « la via e la verità e la vita » (*Gv* 14, 6). Aderire amorosamente a Gesù, prescindendo dal suo insegnamento è una contraddizione in termini: « Voi mi chiamate il Maestro e il Signore e dite bene perché sono » (*Gv* 13, 13); « Uno solo è il vostro Maestro... una sola è la vostra guida, Cristo » (*Mt* 23,

8-10). Ecco dunque cosa vuol dire seguirlo: « Se voi rimarrete *costanti nella mia parola,* sarete davvero miei discepoli e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi » (*Gv* 8, 31-32); « Io sono venuto come luce nel mondo... se uno *ascolta le mie parole* e non le osserva... la parola stessa da me annunziata lo giudicherà nell'ultimo giorno » (*Gv.* 12, 46-48).

A parlare anzi, si noti bene, in senso strettissimo, dato l'assoluto legame che vi è tra la persona di Gesù e la sua parola rivelatrice, chi non accoglie tutta la sua parola, tutta la sua rivelazione, chi si limita a riconoscere in qualche modo e adorare la persona di Cristo, trascurando il suo magistero, non può propriamente dirsi cristiano. E, in un certo senso — obiettivamente parlando — offende il Signore più di chi, non riconoscendolo come tale, non senta l'obbligo di accoglierne l'insegnamento (cfr. *Lc* 12, 47-48; *Rm* 1, 21-22).

Sono tutte considerazioni che ci riportano all' essenziale realizzazione dell'« *unum sint* » nell'unità della dottrina della fede, come visibile caratteristica dell'*unico* ovile di Cristo: « affinché il mondo conosca che tu mi hai mandato » (*Gv.* 17, 21). E' l'ovile *già* realizzato nella Chiesa cattolica.

Facciamo ancora una doppia riflessione sul fatto che questa *unità* deve costituire una prova data al mondo della autentica venuta del Redentore. Una riflessione sul *pluralismo* e una sulla struttura *giuridico-gerarchica* della Chiesa.

Quanto alla prima riflessione, va detto subito che vi sono indubbiamente ottimi aspetti del *pluralismo,* sia pratico, sia, nei giusti limiti imposti dalla unità dogmatica, dottrinale. C'è sempre stato, fin dai primi tempi della Chiesa, a cominciare dalla varietà dei soprannaturali e prodigiosi carismi (cfr *1 Cr* 12, 27-31).

Il pluralismo viene ora però incoraggiato e valorizzato nel quadro del movimento ecumenico come fattore capace di facilitare le bramate intese. In genere viene oggi anche avvalorato, oltre che nel quadro ecumenico, come fattore di attrazione per gli altri in genere che sono fuori dell'ovile cattolico e per quelli che nello stesso ovile cattolico rifiutano la piena adesione dottrinale. Si pensa, in sostanza, che l'apertura pluralista faciliti l'ingresso o la permanenza nella Chiesa di molti, ribelli al conformismo dottrinale: ed esprima comunque una lodevole larghezza di idee.

Sono posizioni che non tengono sufficientemente presente

l'essenziale distinzione tra discutibili opinioni umane e indiscutibile e assoluta rivelazione divina, intrinsecamente immutabile. Né, d'altra parte, esiste alcuna parola di Gesù che prospetti qualsiasi alternativa e evoluzione del dogma. Egli si riferisce sempre e solo all'insegnamento *dato:* a « osservare tutto quanto *vi ho* comandato » (*Mt* 28, 20). Gesù si riferisce bensì anche alla futura illuminazione degli Apostoli per opera dello Spirito Santo, ma solo in quanto — disse loro — « tutto vi rammenterà quanto *vi ho detto* » (*Gv* 14, 26), o integrerà nello stesso modo definitivo il suo insegnamento: « Riceverà del mio per annunziarlo a voi » (*Gv* 16, 14-15).

Sono posizioni inoltre che più o meno dimenticano il dovere di dare testimonianza al mondo, proprio con l'unità: « Cosicché il mondo creda che tu mi hai mandato » (*Gv* 17, 21). L'*unità* è infatti, logicamente, in un organismo e in una dottrina derivanti da un intervento diretto di Dio, in contrapposto a qualsiasi altro movimento ideologico e pratico, nato da tante contrastanti e confusionarie iniziative puramente umane. Si aggiunga un fattore psicologico che è oggi molto sentito: proprio quello del disorientamento per tanta confusione di idee e del bisogno di riposare su qualche base solida e unitaria. Questo spiega anche l'attuale diffondersi di falsi movimenti carismatici, anche orientali, superstiziosamente ancorati a presunti indiscutibili maestri.

In relazione pertanto alla evangelica aspirazione al dilatarsi dell'unico ovile di Cristo, l'accentuarsi del pluralismo e della facile apertura dottrinale agli altri, invece che utile, finisce per essere molto dannosa. Il bene inteso movimento ecumenico deve tenerlo ben presente. I fatti, del resto, parlano chiaro: a considerarli con realistica imparzialità. Come si spiega, per esempio, quanto alla situazione inglese, che verso gli anni 50 le conversioni al cattolicesimo erano circa 20.000 all'anno, mentre ora pare si aggirino sulle 2000 soltanto? Giosuè Borsi confessava che « la radicale sicurezza della Chiesa, anche se intrattabile, era stata quella che aveva deciso la sua conversione ». Il Beato Don Orione, nel messaggio della carità del 1936, esclamava: « Oh Santa Romana Chiesa, che sola non conosci la confusione delle lingue! ».

La seconda riflessione nasce ancora dal fatto della prova di autenticità salvifica che l'*unità* deve dare al mondo. E se la unità cattolica non fosse quella salvifica, non fosse quella di Cristo? Non siamo più ai primi tempi della Chiesa. Il mondo cristiano è ormai diviso. Se il vero ovile non fosse quello cat-

tolico? C'è bensì a favore della Chiesa cattolica il già accennato argomento: essere essa l'unica con continuità storica fino a Cristo e dovere essere, come tale, indefettibile. Ma è un argomento estraneo a quello, che ora consideriamo, della *unità*, che, in quanto tale, deve evidenziare l'ovile di Cristo. Né, come abbiamo visto, tale evidenziamento può essere dato dalla sola carità. Si tratta di un problema di dottrina. Nemmeno può valere il fatto interiore della uguale fede dei fedeli, sia perché sovente essa si riduce, nei profani, all'adesione solo implicita alla piena verità rivelata, sia, soprattutto, perché resta il problema della autentica *unicità* di tale verità rivelata, ossia di essere veramente quella voluta da Cristo, come testimonianza del suo vero e unico ovile.

La sicurezza di tale unitaria autenticità non può essere data praticamente che da una organizzazione *gerarchica*, sottoposta ad un *capo;* organizzazione capace, in quanto tale, di interventi *esterni* e *giuridicamente* garantiti, sigillati, all'occorrenza, dalla *infallibilità*. Non è infatti ammissibile — quanto a tale carisma di infallibilità — che Dio abbia comunicato una rivelazione di salvezza per tutti gli uomini di tutti i tempi, senza garantirne la autentica trasmissione, con una assistenza elevata allo stesso piano infallibile da cui è stata divinamente proclamata.

Gli autentici *inviati,* inoltre (« Andate e ammaestrate tutte le genti... io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo »: *Mt* 28, 19-20; « tu sei Pietro... a te darò le chiavi del regno dei cieli »: *Mt* 16, 18-19), non solo debbono essere a conoscenza del loro carisma (legato come è alla loro responsabilità umana e come parte, comunque, del dato rivelato), ma debbono anche proclamarlo, a norma e sicurezza degli *ascoltatori.*

Sta ora il fatto storico che tale piena strutturazione gerarchica e tale autoproclamazione si hanno soltanto nella Chiesa cattolica. Le confessioni che si contrappongono alla cattolicità rivendicano bensì, a proprio favore, la autenticità, ma nessuna si autoproclama gerarchicamente controllata in modo infallibile e soprattutto guidata da un capo personalmente capace d'infallibilità (le suddette condizioni praticamente necessarie per la sicura e fedele trasmissione della rivelazione salvifica). Se qualcuna si presentasse con tali qualità, analoghe a quelle cattoliche, sorgerebbe la problematica del confronto. Ma presentandosi in tal modo solo la Chiesa cattolica, essa sola può essere autentica e costituire l'unico vero ovile di Cristo.

E' un altro argomento intrinseco — quasi a priori — oltre il primo dello storico inizio della sola Chiesa cattolica dall'epoca di Cristo, per evidenziare nella *unità* cattolica l'*unico* ovile di Cristo.

Tutt'altro dunque che costituire una difficoltà contro il vero ovile di Cristo — come spesso si afferma in campo ecumenico — la *istituzionalità gerarchica* e *ufficialità* della Chiesa cattolica ne costituisce la garanzia.

* * *

Dunque, resterebbe il famoso: « Extra Ecclesiam nulla salus », secondo la antica espressione, usata forse per primo, con ovvio riferimento alla sola Chiesa cattolica, da Origene? Ma certo: « Chi non crede sarà condannato » (*Mc* 16, 16); e la fede riguarda, almeno implicitamente, tutto il deposito della rivelazione, posseduto interamente solo dalla Chiesa cattolica, che è anche unica posseditrice di tutte le fonti sacramentarie della grazia. Così è detto nel Concilio ecumenico Lateranense IV (DS 802) e nel Fiorentino (DS 1351). Così il Vaticano II ribadisce: « Questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza, perché il solo Cristo, presente... nel suo Corpo, che è la Chiesa, è il Mediatore e la via della salute, ed Egli stesso, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo — *Mc* 16, 16; *Gv* 3, 5 — ha insieme confermata la necessità della Chiesa » (L.G. 14/322; ad G. div. 7/1104); « Necessità dell'evangelizzazione e della incorporazione alla Chiesa » (Norme di applic. di « ad G. div. », art. 1/2368); « La Chiesa cattolica è in possesso di tutta la verità rivelata da Dio e di tutti i mezzi della grazia » (U. R. 4/513).

Ma, attenzione. Tale verissima e impressionante affermazione va intesa in armonia alla « universale volontà salvifica di Dio » (cfr testi già citati) e all'ovvio principio che nessuno può essere punito in mancanza di colpa e quindi, nel caso, quando la esplicita adesione alla Chiesa non sia colpevole. E' un pensiero che già si ritrova nei Padri (per esempio, in S. Agostino circa gli eretici in buona fede: *Ep* 43, *PL* 30, 160) ed è stato spesso ribadito dal Magistero, a cominciare dalla esplicita affermazione di Pio IX (Enc. « Quanto conficiamur moerore », 1863: DS 2866) fino alle articolate spiegazioni del Vaticano II (collegate ai succitati passi). Sempre supposta una qualche, seppur minima, adesione di fede, sotto l'impulso della grazia, in conformità ad *Eb* 11, 6.

Ciò non infirma il fatto dell'unico ovile di salvezza, potendosi parlare, in tali casi, di appartenenza alla Chiesa *in voto*, almeno implicito, o, in altri termini, di appartenenza all'*anima* della Chiesa, per l'unione ad essa, quale Corpo Mistico di Cristo, mediante la grazia.

Però questo viene spesso interpretato come un salvarsi *indipendentemente* dalla Chiesa. Il che non è vero. La salvezza infatti anche di chi, in buona fede, non l'ha riconosciuta è sempre dovuta alla divina grazia. Ora, ogni grazia salvifica ha la sua fonte meritoria, suprema, nella immolazione redentiva di Gesù il quale applica, nel tempo, i suoi meriti infiniti alle anime mediante i sacramenti, culminanti nella sua sempre rinnovata immolazione incruenta nel sacrificio eucaristico della liturgia cattolica (in questo affiancata dalla liturgia ortodossa che ha la valida Eucaristia, nel quadro anche di una facile buona fede individuale), valorizzando anche e unendo a sé i meriti e le preghiere della Chiesa e dei singoli fedeli, uniti nel suo Corpo Mistico. Tutte le grazie dunque che si riversano sul mondo — anche sui non credenti, perché comincino almeno il cammino della fede e l'acquisto dei meriti soprannaturali, e su quanti altri resteranno in buona fede fuori della Chiesa cattolica o finalmente la riconosceranno — nascono dal crogiuolo della Chiesa cattolica.

Così è giustificata in senso pieno l'affermazione: « extra Ecclesiam nulla salus ».

* * *

E così risulta concretizzato — in piena linea con la drammatica preghiera di Gesù — il quadro delle preghiere che si debbono innalzare per l'unità: « Ut unum sint ».

Pregare perché all'*unità*, già realizzata nella Chiesa cattolica — unico ovile *visibile* di Cristo — si associno tante altre pecorelle; nessuna dell'ovile lo abbandoni; e si moltiplichino gl'ingressi almeno nell'ovile *invisibile*, cioè nell'« anima » della Chiesa, sollecitando tuttavia preferenzialmente l'ingresso nella Chiesa visibile, essendo essa direttamente fondata da Gesù, unica depositaria di tutta la rivelazione e pienamente fornita di tutti i mezzi di grazia.

Questo soprannaturale *proselitismo* — va ben sottolineato, contro certe malintese difficoltà — è e deve essere fondamentale nelle intenzioni delle preghiere ecumeniche per l'unità.

Il che non deve far dimenticare che, pur essendo la Chiesa, come Istituzione, già « santa e immacolata » (*Ef* 5, 27), in quanto « indefettibile », depositaria « infallibile » di tutta la Rivelazione, pienamente fornita di tutti i mezzi di grazia, generatrice di santi, e già realizzata nella sua « unità », la costante preghiera deve essere anche e prima di tutto innalzata proprio per tale *unità* stessa, in quanto vissuta dai suoi *credenti*. La adesione di essi alla fede della Chiesa, cioè al Corpo Mistico di Cristo, può essere infatti di variabilissima intensità, senza dire della variabilissima risonanza di tale fede nella vita. Si dovrà quindi pregare che tale unione si intensifichi sempre più. Si dovrà cioè pregare che l'« Unum » del divino ovile, pur già sostanzialmente realizzato dalle interne pecorelle, intensifichi sempre più i legami di grazia. Ciò, precisamente, nella linea del trascendente paragone additato da Gesù nella sua ardente preghiera al Padre: « Affinché siano una sola cosa *come noi* » (*Gv* 17, 11), e precisando meglio: « Come tu, o Padre, sei in me ed io in te, anch'essi siano uno *in noi* » (*Gv.* 17, 21).

E tale intensificata solidarietà interna del Corpo Mistico si rifletterà nella maggiore, soprannaturale efficacia del *proselitismo.*

PIER CARLO LANDUCCI

LA RICERCA DI DIO NELLE CORRENTI FILOSOFICHE E TEOLOGICHE CONTEMPORANEE

SOMMARIO

1) *Introduzione*

Premesse metodologiche: ricerca e modo di ricerca; teologia e filosofia dopo il 1965; teologie e pseudo-teologie cristiane; ricerca esoterica di Dio.

2) *La ricerca di Dio nelle correnti filosofiche*

A) *Le filosofie personaliste:* Martin Buber ed Emanuele Lévinas. Jean Luc Marion. Esame dell'intersoggettività buberiana, della epifania del divino e dell'apofatica di Lévinas, della « filosofia della distanza » di Marion;

B) *Le filosofie assiologiche:* Max Scheler e il suo influsso nella filosofia contemporanea: Dietriche von Hildebrand e Fritz Joachim von Rintelen;

C) *La filosofia classica:* premessa metodologica; logica della scoperta di Dio e logica della dimostrazione. Differenza tra analitica del sacro (Eliade, Bastide) e filosofia religiosa. Alcuni pensatori classici: Federico Michele Sciacca e la sua « filosofia dell'integralità » come dimostrazione di Dio; Felice Battaglia e il suo approdo a Dio attraverso il problema del male; il problematicismo assoluto di M. Gentile. Il problema delle « viae » tomistiche per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

3) *Il modo di ricerca su Dio delle teologie post-conciliari*

Teologia cristiana e teologia ebraica. Teologie cristiane progressiste e il loro statuto scientifico; il metodo trascendentale, ermeneutico, analitico, esistenziale e diagnostico. Due teologie anomale: la « Process Theology » statunitense e la « Teologia de la liberación » sud-americana. Alcuni campionari di teologia progressista: Geffré, Corbin, Küng, Rahner.

4) *Conclusione*

Carenze della nuova teologia. La ricerca di Dio e la ricerca su Dio. La discutibile opposizione tra « Dio della Fede » e Dio dei filosofi. La validità della teologia classica e il senso dell'« esse » tomistico di fronte al problema di Dio.

(Roma, 8 sett. 1982)

Relazione tenuta al Convegno annuale presso l'« Institut d'études européennes Antonio Rosmini » a Bolzano il 1° novembre 1982.

1) *Introduzione* (1)

La ricerca di Dio nelle correnti filosofiche e teologiche contemporanee è un tema che impone in apertura alcune delimitazioni. Anzitutto occorre rilevare due distinti livelli: uno, che riguarda l'*effettiva ricerca*; l'altro, *il modo o metodo di ricerca* di Dio. La distinzione è ben visibile se applicata ai filosofi, in quanto i due aspetti sono diversi per i diversi pensatori; non così invece nei confronti dei teologi, i quali per definizione possono differire nel modo, ma non nell'effettiva ricerca, che ovviamente non si pone come problema, essendo presupposta.

Nondimeno si dovrà tener conto — come diremo più avanti — della paradossale posizione di certi teologi che approdano alla cosiddetta « morte di Dio ».

(1) Per tutta questa problematica cfr. GIOVANNI DI NAPOLI: «Dal Dio morto a Dio dialettico» in AA.VV. «Dio» Bologna; 1978, pp. 209-250; cfr. anche GENNARO DI GRAZIA: «La crisi religiosa del nostro tempo», Napoli 1970, passim.

Una seconda delimitazione deriva dallo spazio e dal tempo entro cui si svolge il tema proposto: non si tratta cioè di percorrere tutti gli itinerari delle correnti filosofiche e teologiche, ma solamente di quelle che particolarmente si caratterizzarono dopo il Concilio Vaticano II entro la cultura occidentale. Se parlo di Concilio Vaticano II, non è per riferirmi ad una data puramente esteriore, ma ad un evento che ha determinato notevoli influssi nella cultura in generale, e in particolare nella teologia; si tratta dunque di un avvenimento interno alla tematica che intendiamo illustrare.

Un terzo punto di riferimento riguarda il concetto stesso di religione, che è implicito nella espressione del tema: « ricerca di Dio »; siccome la nostra indagine riguarda il mondo occidentale, ne deriva che la ricerca di Dio, di cui ci occupiamo, riguarda l'accesso alla religiosità giudeo-cristiana nel suo più ampio significato, escludendo peraltro quelle ricerche pseudo-religiose che assumono un linguaggio cristiano ma per nascondere l'irreligiosità e l'ateismo. Mi riferisco a certe « teologie » (si fa per dire!) come quelle di Garaudy, di Machovec e di Gardavsky (per non parlare di due ecclesiastici spagnoli come Gonzalez-Ruiz e di Arias) i quali partendo da premesse neomarxiste, tentano di ricuperare alla causa dell'ideologia comunista la stessa figura di Gesù Cristo; ne viene fuori un Gesù di Nazareth, rivoluzionario, liberatore, profeta di liberazione, uomo ideale d'umanità, ma non Dio. Ma di ciò più avanti.

Restano anche escluse quelle pseudo-teologie che oggi qua e là serpeggiano nella semi-clandestinità: mi richiamo ai culti esoterici orientali indù e buddisti (di cui Parigi — pare — è la centrale di propaganda), alle vane osservanze della magia, dell'occultismo e dei riti massonici. Se qualcuno degli adepti di questi riti occulti approdasse a Dio e al cristianesimo, ciò non avverrebbe che per una grazia illuminante di Dio; in sé, questi culti non sono aperti alla trascendenza, ma esprimono il tentativo umano, troppo umano e perciò gnostico di elevarsi con le proprie forze al mistero rivelato di Dio.

Entro questi limiti possiamo ora tratteggiare le linee del nostro discorso che si articolerà nelle seguenti discussioni: dapprima esporremo alcuni *casi tipici* della ricerca e approdo a Dio di alcuni filosofi, per poi esaminarne la via di accesso. In questa esposizione partiremo dai tentativi più remoti e meno riusciti, per salire gradualmente verso quelle filosofie che giungono in modo dispiegato a Dio stesso. Ma sarà il *modo stesso* a sollevare sia pure marginalmente il problema della filosofia cristiana.

In un terzo momento entreremo nella discussione delle teologie post-conciliari di fronte al problema di Dio, secondo i due stili differenziati, delle teologie « critiche » o « progressiste » e delle teologie classiche o « anti-trascendentaliste ». Concluderemo con brevi riflessioni critiche.

2) *La ricerca di Dio delle filosofie personaliste.*

La via più incerta per la ricerca filosofica di Dio che oggi si è diffusa in circoli cristiani e non cristiani appartiene — mi sembra — a quella forma di personalismo esasperato che poi più propriamente va sotto il nome di « interpersonalismo », i cui rappresentanti più illustri sono due pensatori ebrei: Martin Buber (Vienna 1878 - Israele 1965) e Emmanuel Lévinas (Kaunas - Lituania 1905), professore emerito a Parigi. Il primo filosofo è stato paragonato (non senza una certa gonfiatura) come ad un genio universale alla pari di Gandhi e di Einstein (2) per avere proposto per primo in forma organica la « filosofia dialogica » (3) e per avere tratto dall'oblio secolare la dignità della persona umana. La tesi di Martin Buber per l'accesso a Dio non si fonda sull'ontologia classica, ma su di una presunta esperienza intima con cui noi non conosceremmo Dio, ma lo incontreremmo in un dialogo religioso tra l'Io e il « Tu » infinito. In questa relazione tra l'io e il Tu, l'uomo incontra — appunto — lo stesso Essere Supremo come presenza, come « Tu » eterno, in un rapporto esclusivo; Dio infatti (a differenza degli altri « Tu ») è il « Totalmente Altro » (4). Per questo incontro, privo di conoscenza, Buber non esige nulla che non sia fondato sul previo rapporto dell'« Io » con il mondo e con gli altri uomini: noi incontriamo Dio, incontrando gli altri e incontrando il mondo; il rapporto con Dio in definitiva scaturisce dal rapporto con i nostri simili. Dio però si manifesta all'« Io » con

(2) JAMES MUNDACKAL: « Man in Dialogue » Alwaye (India), 1977, p. 4 segg.

(3) Ib., p. 37. Vorrei qui ricordare che la tensione ideale verso la religione cristiana, verso Dio, si rintraccia sempre più vigorosa anche presso scienziati; faccio il nome di KURT HERBERTS il cui volume «Die Selbstent fremdung des Abendlandes» (Würzburg, 3 ed. 1979) ha avuto un enorme successo librario tanto da raggiungere in due anni ben tre edizioni. Il suo tema è: quale sarà il futuro di Europa? Nella prefazione confessa che la situazione dell'Occidente è disperata; ma nei successivi 34 capitoli, benché scienziato e imprenditore, propone una via di uscita con la risalita ai valori cristiani della morale, del pensiero metafisico, del primato dello spirito, del senso della vera libertà, della qualità della vita, in opposizione all'ateismo, al permissivismo, alla superficialità, alla falsa democrazia livellante, alla massificazione. Dio è la speranza dell'Europa!

(4) M. BUBER: «Ich und Du» (1923) trad. ingl. Nuova York, 1958, p. 78.

potenza e gloria negli eventi quotidiani, nelle situazioni concrete della vita. Come la creazione è un atto con cui Dio si rivolge e parla, così l'uomo incontra e parla a Dio rispondendo alla presenza manifesta di Dio: nel mondo, nella società, nella storia. La stessa Rivelazione biblica secondo Buber non è altro che dialogo di Dio con l'uomo in un rapporto personale d'amore, ma non di conoscenza (5). Quando Dio afferma « Io sono colui che è » (« *Ehjeh aascher ehjeh* ») (*Ex.* III, 14) non indica di Sé l'essere metafisico, astratto, bensì la presenza, anzi l'assistenza al suo popolo (6) e la sua continua attualità nel divenire del tempo. Se oggi noi viviamo nell'eclissi di Dio, ciò si deve da una parte alla sua incomprensibilità misteriosa e alla sua sublime ineffabilità; dall'altra, alla sordità dell'uomo all'appello di Dio (7).

Che una simile teologia abbia invaso anche la teologia cattolica, non è da stupire; Martin Buber — a ben vedere — è presente in certi scritti di spiritualità e di teologia cosiddetta cattolica, in cui è facile intravvedere nello sfondo le idee suesposte.

Lévinas è un pensatore meno religioso di Buber, almeno come leggo nella sua opera fondamentale « Totalité et infini, Essai sur l'extériorité », L'Aia, 1971, trad. ital. Milano 1980. Per capirne l'approccio a Dio bisogna comprenderne il personalismo fenomenologico, ispirato a Merleau Ponty, a Husserl, a Gabriel Marcel ecc.; l'oggetto infatti del filosofo lituano non è il mondo reale (che per lui possiede « un formato mitico finché si considera fuori dell'uomo ») (8); il cosmo è privo di linguaggio e perciò secondo l'A. non è oggettivo (9). Il senso dell'essere è presso l'uomo, poiché « le nostre analisi sono guidate da una struttura finale: l'idea di infinito in noi » (10). Ma l'uomo conferisce senso al mondo solo quando uscendo dal suo egoismo (come è il lucro, il commercio, il godimento dei beni economici) si incontra con il volto di un « altro » uomo; ma in questo incontro non si procede con concetti, per via di un logos che spoglia l'altro del suo essere per catturarlo dentro di sé; resta sempre una distanza che salva le relazioni e la trascendenza

(5) M. BUBER: «Der Jude und sein Judentum», Colonia 1963, p. 173.
(6) M. BUBER: «Ich und Du» cit. p. 110-112.
(7) M. BUBER: «Gog und Magog», (1949), originale in ebraico.
(8) EMMANUEL LEVINAS: «Totalité et infini» op. cit. p. 141.
(9) Ib. p. 215.
(10) Ib. p. 77.

dell'« altro » rispetto all'io. Se non si rispetta questa distanza, l'« altro » surrettiziamente viene catturato. Lévinas come esempio di questa cattura si rifà alla dimostrazione cartesiana dell' esistenza di Dio: Cartesio — afferma Lévinas — crede di giungere a Dio saltando dall'idea di Dio a Dio stesso, come se l' « ideatum » fosse al di là dell'idea stessa di infinito. In realtà tra idea e « ideatum » non c'è distanza; anzi si crede per illusione di racchiudere l'infinito nel concetto finito. Questo è un delirio del razionalismo in genere: da Cartesio fino ad Heidegger (11). Per salvare l'« Altro » bisogna conservare le distanze e riferirsi al suo volto come ad epifania che non svela nulla ma si manifesta nella parola al di là di ogni idea. Il rispetto del volto altrui non fonda l'ontologia ma l'etica, ed instaura rapporti morali; il discorso umano è essenzialmente etico e trascendente, poiché non edifica ma si dona; crea il desiderio e perciò i rapporti concreti: di appello, e di attenzione verso l' « Altro ».

Come si può constatare, anche questa filosofia di Lévinas si aggira in mezzo ai tortuosi sentieri di una fenomenologia che non va oltre lo psicologismo; c'è anche un abbaglio da denunciare: il rifiuto della metafisica in globo, come se quella di Hegel, di Heidegger fosse l'unica filosofia dell'essere. L'anti-intellettualismo di Lévinas giunge infatti a Dio come ad « Altro » che parla ma che non si conosce.

Le idee di Lévinas sono penetrate in alcuni circoli eruditi anche cattolici, come si può rilevare dal saggio di Jean-Luc Marion (pensatore nato nel 1946, professore all'Università di Parigi IV come docente « agrégé » e redattore della rivista fondata da Urs von Balthasar: « Revue Catholique internationale: Communio ») dal titolo: « L'idole et la distance », trad. ital. Jaka Book, Milano 1979. Mi sono occupato di questo saggio filosofico-teologico nella nota dal titolo « L'idolo della distanza » in « Divinitas », XXXV, 1, 1979, pp. 76-87.

Si tratta di un'opera intelligente ma sconcertante, ove le idee di Hegel, di Heidegger e di Lévinas fanno da miscuglio tonante per una teodicea esplosiva e devastatrice. Il punto di

(11) Ib. p. 47. Contro Heidegger si leggono durissimi giudizi, ma in special modo a p. 306-307, in cui si afferma che Heidegger con la sua teoria del « neutro », ossia dell'essere fuori del pensiero fa una astuzia non diversa da quella di Hegel: « L'ultima filosofia di Heidegger diventa questo materialismo vergognoso. Essa pone la rivelazione dell'essere nell'abitazione umana tra Cielo e Terra, nell' attesa di dei; ed in compagnia di uomini innalza il paesaggio o la "natura morta" ad origine dell'umano. L'essere dell'ente è un Logos che non è verbo di nessuno » (ib.).

partenza è costituito dalla negazione della metafisica di fronte al problema di Dio, in quanto ogni processo dimostrativo non farebbe che creare idoli di divinità senza mai approdare a Dio. San Tommaso e la scolastica non avrebbero fatto altro che coprire la falsità del processo, con l'analogia (p. 242); in realtà — egli afferma d'accordo con Heidegger — la cosiddetta onto-teologia non fa che costruire concetti o immagini del tutto finite e negative (p. 20) ossia « idoli » garanti del divino, prodotto del pensiero a servizio della società, che rinvia all'uomo che l'ha generato. Per costruire nuovi sentieri per giungere a Dio, l'A. sceglie come compagni di viaggio Nietzsche, Hörderlin, lo Pseudo-Dionigi, in quanto il primo avrebbe profeticamente distrutto con la morte di Dio il vecchio idolo; il secondo, avrebbe scoperto in Cristo l'« icona » di Dio, che permette da una parte di nascondere il Padre e dall'altra di accedere alla divinità senza distruggere la distanza tra uomo e Dio. Lo Pseudo-Dionigi con la sua teologia negativa e apofatica espugna « il fortilizio dell'ontoteologia e del suo idolo » (p. 27).

Ripulito il terreno da ogni idolatria (come quella insegnata da San Tommaso, Suarez e compagni) il Marion propone l'accesso al divino con la sua teoria della distanza che avrebbe quattro compiti: a) suscita il discorso di lode e di preghiera al di là di ogni concetto metafisico; b) sottrae l'Assoluto da ogni condizionamento gnoseologico ossia da ogni possibilità di conoscenza e pensabilità; c) il presente-passato-futuro è superato nel tempo quadridimensionale, in quanto Dio si dà e si ritira momento per momento; d) il momento in cui Dio si dà e si ritira è l'evento (« *Ereignis* ») in cui l'uomo accede all'essere senza appropriarsene (p. 242 segg.).

Non entro nei particolari di questa tesi irrazionalistica e anti-metafisica: tra l'altro bisognerebbe anche esaminare alcuni presupposti teologici assai discutibili per non dire ereticali. Dirò solo (come del resto ho scritto nella mia nota citata) che ciò che è vero nella tesi del Marion è vecchio; e ciò che è nuovo, è di pretta marca hegeliana e heideggeriana.

3) *La ricerca di Dio nei filosofi assiologici.*

Compiuto così rapidamente e su alcuni campioni un giro d'orizzonte sulla filosofia personalistica, possiamo ora operare un passaggio alla filosofia dei valori, che rispetto alla precedente può caratterizzarsi come ricerca positiva dell'Assoluto. Il personalismo infatti non nasconde le sue simpatie verso la teo-

logia apofatica con aperta professione di pessimismo sulle capacità del pensiero a raggiungere in qualche modo la Divinità.

In un gradino superiore si colloca invece l'assiologia in quanto non solo ammette la possibilità di scoprire nell'uomo i valori, ma di servirsi del medesimo itinerario per arrivare a Dio. Contro ogni atteggiamento rinunciatario, questa filosofia respinge le categorie del personalismo come la ineffabilità, la distanza, la presenza enigmatica dell'Assoluto, e — senza cadere in eccessive presunzioni sul mistero di Dio — professa francamente la trascendenza del pensiero. Ma a questo punto i vari pensatori divaricano per vie diverse in una varietà di orientamenti che sarebbe troppo lungo esporre.

Si va così da una forma di immanentismo, come nell'ultimo Max Scheler, fino ad una netta affermazione del carattere religioso della filosofia in Fritz Joachim von Rintelen, indimenticabile Presidente del nostro Istituto.

Per non dilungarmi su questa tematica accennerò ad alcuni filosofi che gravitano sull'area assiologica, a partire da Max Scheler.

Nel suo notissimo saggio « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wortethik » (trad. franc. Parigi 1955), tenta di superare il soggettivismo di Husserl affermando che nell'uomo esiste il sentimento intuitivo dei valori. Esiste una gerarchia tra i valori, scalata in quattro momenti: dapprima si percepiscono (come realtà oggettive, indipendenti dall'atto del sentire) due modi originari del gradevole e dello sgradevole; al secondo gradino — secondo Max Scheler — appaiono i valori vitali, della salute, della esuberanza e del loro contrario come l'invecchiamento e la morte. Al terzo gradino si collocano i valori spirituali del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto, del virtuoso e del vizioso. Nel quarto gradino, che è il più alto, Scheler colloca i valori religiosi che si muovono tra il sacro e il profano e che sono governati dall'amore e dall'odio. L'amore scopre il sacro dapprima nelle persone in un movimento che non si identifica con il contagio affettivo ma che si esprime nella simpatia.

Nell'opera « Wesen und Formen der Sympathie » (1923) Scheler esplora l'orizzonte dell'amore simpatetico quando afferma che esso si dilata sul cosmo, sulla persona umana, su Dio. Dio peraltro non si raggiunge con la semplice fusione dell'amore con il cosmo, ma con una unione mistica che riassume ogni forma più alta di amore. Nell'altro suo saggio « Von Ewigen in

Menschen » Scheler oppone la religione alla metafisica, affermando che il dato originario su Dio è religioso, mentre tutte le prove razionali e le dimostrazioni metafisiche sono pregiudizi (12).

Ovviamente noi ci limitiamo a questi cenni su di un filosofo che visse ormai in tempi già lontani da noi; il trattarne non apparterrebbe per sé al nostro impegno, ma era opportuno tracciarne le linee essenziali per prendere contatto con pensatori che pur essendo vissuti più vicini a noi hanno attinto da Scheler non pochi elementi assiologici.

Ci riferiamo anzitutto a Dietrich von Hildebrand che indubbiamente rappresenta un superamento dell'antimetafisica di Scheler per un approdo esplicito non solo a Dio, ma al Vangelo.

Nel suo saggio « True Morality and Its Counterfeits, A Critical Analysis of Existential Ethics » (Nuova York, 1955, trad. ital. Brescia 1962) rifacendosi al suo precedente studio « Christian Ethics » esamina la profondità abissale del peccatore, ma anche il dato originario di ogni indagine morale che è offerto dalla persona umana; in essa è facile individuare la capacità di conoscere il bene e il male, di imprimere alle singole azioni una direzione che valga a realizzare la persona e ad impegnarla per il suo destino (p. 101-107). Ma la persona morale sta di fronte a Dio in atteggiamento di libertà, di una libertà che deriva dalla stessa obbedienza a Lui. Anche il peccatore tragico, schiavo del vizio, possiede una sua mistica: la sua sofferenza. Ma si tratta di una sofferenza che non è innocente, perché prodotta da una coscienza dilacerata e spesso anche farisaica (ib. p. 120-122).

Hildebrand dunque dichiara che una morale senza religione non può durare a lungo; la ragione è ovvia: l'affermazione dei principi morali e dei valori presto o tardi termina nell'Assoluto. Si possono dunque dare due morali: una, che afferma i valori senza fondarli in un Dio personale, come ad es. il valore della persona umana, la sua sacralità, la profondità del vincolo coniugale ecc. Questa morale resta nel vago, nell'astratto e non capirà mai il peccato quale offesa di Dio come Persona, ma solamente come indecenza igienica, come squilibrio psichico. La morale cristiana illumina il mistero della persona umana « per il fatto che ogni anima è creata da Lui (Dio) direttamente »

(12) Per i testi in lingua italiana, cfr. (a cura di) M. F. SCIACCA: « Con Dio e contro Dio », vol. II, Milano, 1975, pp. 673-77.

(ib. p. 178); la morale cristiana propone come ideale non già una idea platonica, ma il Dio vivente che si è fatto uomo.

La prima morale possiede una sua funzione finché si dichiara presaga di una morale evangelica. « Tutta la serietà e grandezza della morale, il fatto che essa sorpassi i confini di questo mondo, sono intuiti solo come presentimento fintanto che la ragione è vaga (come fu ad esempio il caso di Socrate), ma si possono capire in modo completo soltanto se visti alla luce di un Dio personale » (ib. p. 177).

Un altro pensatore, come abbiamo anticipato, è Fritz Joachim von Rintelen; la sua filosofia, pur muovendosi nell'ambito dell'assiologia, viene appellata « Filosofia dello spirito vivente », come si legge anche nell'ultimo suo saggio « Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart » (Zurigo, Francoforte, 1977); si tratta di considerare il compito del filosofo come disvelamento dei valori inerenti alla persona umana, escludendo peraltro ogni forma di vitalismo cosmogonico (come fu proposto da Klages), ogni forma di irrazionalismo meccanicistico (come fu proposto da Nicolai Hartmann), ogni forma di tecnocrazia (come fu propugnata da Max Horkheimer) o di cibernetica (sulla scia di Bertalanffy) (ib. p. 67-69). Tutte queste forme di alessandrinismo filosofico creano la fine della cultura e della filosofia (ib. p. 75). Occorre salvare l'uomo e con l'uomo la sua capacità a scoprire il senso dell'esistenza.

Von Rintelen aveva scritto un altro grande saggio critico sull'esistenzialismo, quando questo furoreggiava in Europa (dopo il 1945): « Philosophie der Endlichkeit » che Giovanni Firrito, suo discepolo, ha tradotto in italiano solo qualche anno fa (« Filosofia del Finito, Un dialogo con l'Esistenzialismo », Napoli 1977). Quest'opera può essere considerata come la « pars destruens » della sua filosofia, con particolare riferimento alla fragilità della filosofia heideggeriana. La filosofia del finito non è che il risultato dell'esistenzialismo secolarizzato e mondanizzato che conduce a sei gravi conseguenze: alla tendenza all'irrazionalismo, al rifiuto della validità del pensiero come forza spirituale, al formalismo esistenziale amorfo che preferisce alle decisioni le avventure, all'inquietudine e difficoltà della vita, all'ambivalenza dell'uomo moderno (op. cit. p. 554-555) (13).

(13) Un giudizio più sfumato di von RINTELEN nei confronti dell'esistenzialismo e delle altre forme di vitalismo irrazionale, si legge nel panorama della filosofia germanica degli ultimi decenni, dal titolo «Allemagne», che si trova nel primo volume francese curato da M. F. SCIACCA: « Les grandes courants de la pensée contemporaine, Panoramas nationaux» Milano, 1958, pp. 1-65.

Il superamento di questa filosofia decadente viene raggiunto affermando il valore della persona umana, « del suo insopprimibile valore in sé e della sua comunicazione esistenziale, possibile soltanto ad essa con il tu » (p. 555), ma la persona è aperta ai valori, anzitutto spirituali. Si attende — scrive con vigore von Rintelen — « l'ora dello spirito » per superare scepsi, tensioni, fallimenti e sconvolgimenti della più recente filosofia (p. 556): infatti nello spirito si trova la verità; ma la verità non è — come pensa Heidegger — il farsi del soggetto, il suo progetto temporale. Essa ci precede come valore primario; né vale ribellarsi ad una « verità fatta » come vanno dicendo i postumi difensori d'ufficio di Heidegger, accusando la filosofia assiologica di degradare l'uomo a ricettore della verità; a bollare gli assiologi come « commando della verità » (ib. p. 559): la verità è oggettiva. Anche ammettendo che essa è finita, essa invoca dialetticamente l'infinito. Di qui il primato del logos sul bios (ib. p. 563); di qui la trascendenza del nostro spirito e la sua partecipazione alla « patria eterna » (ib. 565).

Von Rintelen propose in anni più vicini a noi la sua « pars construens » nel suo volume: « Values in European Thought » (Pamplona, 1972), ove servendosi delle conferme storiche della sua filosofia dello spirito vivente, ebbe modo di porre in grande rilievo le grandi figure di filosofi (da Socrate fino ad Occam) che furono gli assertori dello spirito e dei valori che si impiantano in esso. Egli trova in Platone il difensore dell'anima, negli Stoici il senso austero della morale, in Aristotele il carattere fondante della metafisica.

Quanto al cristianesimo, egli rifiuta la tesi diffusa da Nygren che stabilì (come è noto) l'opposizione tra eros e agape, tra paganesimo e cristianesimo, tra fede e ragione. Non si può sostenere la rottura tra cultura classica e messaggio cristiano, soprattutto quando si pensa a S. Agostino e San Tommaso d' Aquino. La vieta accusa di cosmologismo alle prove tomistiche della esistenza di Dio (sostenuta in Germania da Johannes Hessen) non è che un abbaglio di chi traspone il linguaggio medioevale alla problematica moderna (p. 402); come anche grossolana è la colpa attribuita al medioevo, come di una epoca sorda ai valori terrestri. Von Rintelen richiama oltre alla figura di San Francesco d'Assisi, di Dante, della serafica figura di San Bonaventura, quella di S. Alberto Magno e di Ruggero Bacone che iniziarono la scienza sperimentale moderna. Interessante la conclusione del volume: Taulero e Maestro Eckhardt iniziano l'eclissi della metafisica e fanno di Dio il totalmente « Altro ». Ma così Lutero è alle porte poiché caduta la metafisica, il mon-

do inferiore diviene tragico e Dio viene raffigurato come un esattore crudele. Due « Pietà » esistono per lo spettatore contemporaneo: quella della cattedrale di Wetzler e la Pietà di Michelangelo. La prima è melanconica e riflette il mondo tragico di Lutero, la seconda splendente di bellezza umana, irradia anche in una compostezza serenante un lembo dell'azzurro divino (p. 541).

Come si può agevolmente vedere, von Rintelen, l'ultimo von Rintelen è già sulle soglie della filosofia classica, benché il suo pensiero resti ancorato all'assiologia.

4) *La ricerca di Dio nella filosofia classica.*

I pochi cenni sulla ricerca di Dio in alcuni esponenti della filosofia assiologica ci avvicinano e ci collocano ad un terzo gradino che per mia convinzione personale rappresenta un livello più perfetto: mi riferisco ai filosofi che per vie diverse sono giunti a Dio attraverso l'itinerario del pensiero classico. La difficoltà nell'esposizione di questo terzo quadro riguarda il metodo di accesso e la scelta dei nomi che sono molti e illustri.

Quanto al metodo di accesso ci soccorre qui una distinzione proposta a suo tempo da Max Scheler sulla differenza tra logica della scoperta e logica della dimostrazione (14). Ecco una significativa pagina di Scheler:

> « Insegnare a *trovare* Dio è però cosa fondamentalmente diversa e più alta del dimostrare la sua esistenza. Solo colui che *ha trovato* Dio può provare il bisogno di una dimostrazione della sua esistenza. Anche la logica della scoperta (*logique de l'invention, ars inveniendi et investigandi*) è diversa dalla logica della dimostrazione (logique de la démonstration, ars demonstrandi). Le sue (di Agostino) dimostrazioni di Dio sono essenzialmente ancora delle indicazioni di come procede una coscienza religiosa quando si trova sulla via di Dio e *come* essa raggiunge in questa via il suo fine. Certo questo compito di trovare le leggi che regolano la coscienza religiosa, cioè, per così dire, « la logica del senso dell'atto religioso » non è l'unico compito di una teologia natu-

(14) MAX SCHELER: « Von Ewigen in Menschen », op. cit., p. 676.

rale. La concatenazione logica delle verità religiose (parliamo qui sempre solo di quelle naturali) con delle verità sul mondo e sulle sue parti non è meno necessaria » (15).

Ebbene, nella scelta di alcuni autori che arrivano a Dio secondo l'itinerario classico, occorrerà tenere presente le due logiche: sia quella religiosa, sia quella dimostrativa; infatti quasi tutti i nomi che citeremo si riferiscono a personalità che dapprima hanno vissuto diverse esperienze intime: morali, sociali, religiose; ma poi hanno conferito alla loro scoperta (e parlo più di *scoperta* che di *ricerca* in questo momento espositivo) un rivestimento razionale che desse corpo argomentativo alla loro intuizione originaria dell'Assoluto; non già che tutti siano dei « convertiti » dall'ateismo. Essi hanno fatto di Dio il punto di onore e il culmine della loro speculazione, poiché più che il cosmo, o la società o la storia o gli affetti umani, fu Dio a investire il loro pensiero fino nell'apice del loro spirito.

Occorre peraltro osservare che la loro esperienza religiosa non è oggetto di studio analitico, non è scienza del sacro, non è filosofia della religione. Abbiamo nel nostro tempo uomini che si dedicano o si sono dedicati a questo sapere, come Mircea Eliade (16) come Roger Bastide (17); per questi studiosi il fenomeno religioso è un « oggetto » e non un fatto soggettivo, né una esperienza, né un evento esistenziale. Al contrario, i filosofi classici considerano il sacro come valore personale che attende una chiarificazione razionale, sicché la logica della scoperta approda alla logica della dimostrazione.

E cito per primo Federico Michele Sciacca, in quanto la sua vita e il suo itinerario spirituale offre i lineamenti paradigmatici di questo felice connubio tra religiosità e filosofia, tra esperienza del sacro e dimostrazione dell'Assoluto. E' noto infatti che Sciacca fu iniziato dapprima alla filosofia dell'attualismo gentiliano e che poi gradualmente attraverso S. Agostino e Rosmini arrivò — specialmente negli ultimi anni — ad una « filosofia dell'integralità » che assume elementi spiritualistici dall'agostinismo e dal tomismo.

Senza entrare nelle vicende interiori della sua religiosità, ci

(15) Ib., p. 676.

(16) MIRCEA ELIADE: «Le mythe de l'éternel retour - Archétypes et répetition», trad. it. Torino, 1968.

(17) ROGER BASTIDE: «Il sacro selvaggio», Milano, 1977.

basti rievocare alcuni punti salienti riguardanti la logica della dimostrazione che — se non erro — poggia su di una antropologia metafisicamente fondata sul concetto di verità, ma di una verità che è presente in noi come oggettività interiore. Respingendo sia l'esistenzialismo sia le filosofie edificanti, egli intende fornire una prova vitale e cogente allo stesso tempo. La dimostrazione si articola nel seguente sillogismo: Nell'uomo esiste la verità, oggetto della sua mente. Ma la verità trascende i caratteri del soggetto uomo: mutabile, relativo, particolare. Dunque esiste una Verità immutabile, assoluta, universale che è Dio. Ecco le sue precise parole:

> « Ormai possiamo dare alla prova la sua formulazione precisa: *l'ente intelligente intuisce verità necessarie immutabili assolute; l'ente intelligente contingente è finito, non può creare né ricevere dalle cose per mezzo dei sensi le verità che intuisce; dunque esiste la verità in sé necessaria, immutabile assoluta, che è Dio* » (18).

Una prova diversa è offerta dallo Sciacca nell'altro suo saggio: « Atto ed essere » (Milano 4 ed. 1963), in cui il filosofo siciliano, assumendo il principio rosminiano che « sentire » è essere, argomenta nel seguente modo: altro è l'idea, e altro è il soggetto che la pensa; ma il soggetto che pensa è atto infinito senza esaurire tutta la pienezza dell'Atto assoluto; dunque non vi è possesso dell'idea se non in una tensione tra spirito finito pensante in atto e Spirito infinito trascendente e Atto puro (19).

Non mi nascondo che queste argomentazioni avrebbero bisogno di un chiarimento; né d'altra parte si può tacere sulle critiche che a Sciacca furono mosse da certi amici che non menziono. Resta però documento di mente acuta e di una esperienza laboriosa, ciò che egli ha lasciato come eredità nei suoi molti saggi.

Un altro pensatore, deceduto nel 1977, ma a noi vicino per tanti motivi è Felice Battaglia (Palmi 1902 - Bologna 1977); anch'egli formato all'attualismo di G. Gentile (che egli stimò per tutta la vita come « maestro impareggiabile »), attraverso la filo-

(18) M. F. SCIACCA: « Filosofia e metafisica », vol. II, 2 ed. Milano, 1962, citata in « Con Dio e contro Dio », op. cit., p. 654.

(19) F. M. SCIACCA: « Atto ed essere », cit. in « Con Dio, contro Dio », op. cit. p. 662-663.

sofia del diritto si aperse allo spiritualismo rosminiano, lasciandosi dietro le spalle la « concezione chiusa » della filosofia di Croce e Gentile. Nel suo testamento spirituale che si legge ancora oggi nel volume curato da P. A. Giacomo Manno, dal titolo « Dio » (p. 300-303, ed. Patron Bologna 1978), egli afferma:

> « Oggi 28 marzo 1976 è una splendida giornata solare ed io sento il bisogno di concentrarmi per ringraziare il Signore di tante grazie concessemi. Innanzi tutto il dono della fede. A mano a mano che si approssima il giorno della chiamata la fede mi appare in piena lucidità. Muoio nella fede cattolica quale è stata illustrata dalla Chiesa, secondo la continuità apostolica » (ib. p. 300). E conclude « In morte desidero che sia disposta una semplice messa parrocchiale e in occasione del trigesimo della mia scomparsa una messa nella basilica di San Domenico » (ib. p. 303).

Per capire questo commovente e trasparente approdo a Dio in Cristo Gesù Salvatore, sarebbe interessante addentrarsi nell' itinerario spirituale di questo pensatore magnanimo e facondo. Credo che posso dispensarmene; ma anche Felice Battaglia ha una sua logica argomentativa che trovo nel suo saggio o articolo dal titolo: « Saggio sul governo divino del mondo », che fu pubblicato nel suddetto volume miscellaneo su Dio (pp. 271-303). Il problema ivi discusso riguarda la presenza del male nella storia. Perché il male? si chiede. E continua: « L'interrogativo meramente teorico diviene problema della coscienza in tutta la sua gravità con il Dio cristiano, in quanto possegga senza esclusione gli attributi (accennati) e sia provvidente, in termini di santità di saggezza e di giustizia » (ib. p. 275). Per rivendicare a Dio una siffatta provvidenza occorre dimostrare: a) che il mondo non è malfatto; b) anche i mali, benché non esprimano nulla di positivo sono una inevitabile conseguenza della natura delle cose; c) ammettendo che la operazione del male sia positiva, non deriva però da Dio. Felice Battaglia a questo punto si rifà a Kant che a suo parere e nonostante le varie interpretazioni illuministiche della sua filosofia della religione, sarebbe rimasto sostanzialmente un pensatore finalistico; ma Kant afferma che la teodicea non ha saputo fornire una soddisfacente risposta al problema del male e della saggezza del governo divino. Perciò il filosofo calabrese ricorre a Rosmini e ne espone il pensiero in fitte pagine per approdare alla conclusione che il male si deve alla « limitazione delle creature » (ib.

p. 295); per cui la grande arte di Dio consiste nel correggerlo e nel disporre i mali in modo che ne derivino dei beni. Ma — avverte Battaglia — Rosmini ci avverte che la teodicea non soddisfa a tutti gli interrogativi umani; bisogna rivolgersi alla teologia la quale stabilisce una legge fondamentale e universale: « tutto contribuisca al conservamento, all'ingrandimento e alla santificazione della Chiesa » (ib. p. 296). Battaglia conclude osservando che a tutti gli angosciosi problemi del male non si dà una risposta per sempre; « ... ma una volta che essi sono posti, una risposta ci viene direi naturalmente — dice il filosofo — incontro, e noi leggiamo qualcosa che appare ragionevolmente pur nel senso misterioso che l'avvolge » (p. 298).

Un itinerario interessante e per certi aspetti simile a quello di molti discepoli di Giovanni Gentile, è quello del triestino Marino Gentile.

Dal 1924 al 1929 frequentò la famosa « Scuola Normale » di Pisa sotto la guida del gentiliano Armando Carlini. che più tardi sarebbe approdato allo spiritualismo cristiano. Marino Gentile si distinse a Pisa per acutezza di ingegno e per il temperamento di studioso dei classici. A conclusione dei suoi studi a Pisa ritornò al cattolicesimo che dal 1931 in poi considerò non già come una aggiunta alla sua formazione filosofica ma come uno stile di pensiero essenzialmente diverso dall'idealismo da cui proveniva. Nel 1932 divenne libero docente di storia della filosofia antica presso l'Università Cattolica del S. Cuore, con un periodo di travaglio interiore che finalmente sbocciò in opere come « Filosofia e Umanesimo » (Brescia 1945) e « Il problema della filosofia moderna » (Brescia 1950) etc.

L'approdo a Dio, avvenuto per le vie recondite dello spirito, trovò modo di esprimersi nella sua teoria del « problematicismo assoluto », ossia di un processo verso la verità che da una parte rifiuta ogni dogmatismo, e dall'altra criticamente si apre il varco alla Verità sviluppando i germi iniziali che sono impliciti nello stesso problema filosofico; il cammino che trae alimento e ispirazione dall'esperienza (« Filosofia e Umanesimo », p. 43) si conclude nell'assoluto vero; nel 1947, scrivendo un articolo dal titolo « Movimenti umanistici contemporanei » (« Humanitas » 12, 1947, p. 1213) egli apprezzerà un certo indirizzo esistenzialista in quanto l'oggetto del filosofare è « l'uomo e il suo essere ». Ma — se si deve essere esatti — Marino Gentile riterrà che la verità non è costruzione dell'uomo; la verità che l'uomo possiede è contingente e pertanto postula l'Assoluta verità che certamente è fuori dell'uomo (cfr. Raffaele

Alessia: « La "problematicità assoluta" nel pensiero del prof. Marino Gentile » Roma, 1963).

Abbiamo presentato tre filosofi che con itinerari quasi identici sono pervenuti a Dio in un approdo pieno di certezze e di luminoso possesso. Le esemplificazioni potrebbero continuare, variando il modulo di accesso ma con risultati — direi — identici. Diverso invece ci sembra il caso di quei pensatori che vivendo all'interno non solo della Fede ma anche della filosofia cristiana classica, ripropongono con sfumature diverse il problema del rapporto tra fede e ragione e in definitiva il significato della stessa filosofia cristiana.

Non intendo entrare nella complessa problematica storica e speculativa di questa questione; mi sia solo consentito di rievocare per sommi capi alcuni studiosi che hanno particolarmente approfondito il significato delle cinque vie tomistiche come ad es. Fernand Van Steenberghen (« Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin », Louvain-La Neuve, 1980). Secondo questo filosofo e sacerdote le cinque vie si riducono ad una sola ed esclusiva che si compendia nella formula: dal finito all'infinito, in quanto il causare dipendente rinvia ad un causare indipendente (ib. p. 349). Tale formula non si potrebbe chiamare propriamente una prova ed esigerebbe integrazioni dimostrative. Di opinione diversa è Vincenzo Cattaneo S.J. (Gallarate) secondo cui le cinque vie sono « tipi di dimostrazione dell'esistenza di Dio specificamente diversi » (20); così anche Luigi Bogliolo (21) sia pure in termini più sfumati. Secondo questo filosofo (che abbiamo udito qui in questa sede l'anno passato) nello scrutare le cinque vie tomistiche occorre anzitutto tener presente l'ambiente culturale, saturo di cristianesimo, in cui visse e insegnò l'Aquinate; di qui non solo la sua interpretazione della filosofia greca e di Aristotele come crea-

(20) VINCENZO CATTANEO: « Alcune osservazioni sulla strutturazione e sviluppo logico delle "cinque vie" tomistiche » in « Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale », vol. IV, Città del Vaticano, 1981, p. 40; cfr. AA.VV. « Quinque sunt viae », Ed. Vaticana 1980.

(21) LUIGI BOGLIOLO: « Il problema dell'esistenza di Dio negli scritti di S. Tommaso d'Aquino», in « Doctor Communis », XXXV, 2, 1982, pp. 184-204. Per una versione moderna dell'ascesa a Dio di S. Agostino cfr. il profondo saggio di A. DI GIOVANNI: « Verità, parola, immortalità in S. Agostino », Palermo 1979. Secondo questo filosofo, che si rifà all'agostinologo P. A. Trapé, il nucleo centrale della filosofia agostiniana è la partecipazione (p. 189) che implica quello della creazione: da cui l'itinerario: dagli esseri creati al Creatore. Da cui le pregnanti espressioni « est Est » « Est vocor ». Come si vede, S. Tommaso è il più grande agostiniano (190).

zionistica, ma anche il suo ottimismo sulla capacità della ragione ad entrare nel mistero naturale di Dio.

In secondo luogo, e di conseguenza, la dimostrazione dell'esistenza di Dio consiste — in un certo senso — in un'unica via, in cui l'aspetto creaturale e partecipativo del finito rinvia al Creatore. Tale processo si rinviene in modo primario nella quarta via; nondimeno la complessità del finito rende possibili diverse sfaccettature, per cui le vie sono una e molteplici allo stesso tempo; o — come egli afferma — distinte ma non separate. In terzo luogo queste dimostrazioni sono prove rigorose poiché poggiano sul principio di identità in quanto finito e infinito si coinvolgono e non si escludono; ma siffatta identità trova la sua chiarificazione nell'analogia, fondata a sua volta nel principio di causalità, di non-contraddizione. In quarto luogo, il processo gnoseologico si articola in momento deduttivo, in quanto dalla intuizione onnicomprensiva originaria dell'essere (che pertanto implica anche una confusa percezione dell'Infinito) si procede alla determinazione di Dio; ma anche in un momento induttivo, in quanto dalla parte si risale al tutto. L'autore ci tiene ad osservare che deduzione e induzione formano un unico plesso conoscitivo, in quanto dal tutto si passa alla parte e viceversa. Infine il Bogliolo osserva che le vie non sono solamente cinque; bisogna tener conto di tutte le opere dell'Aquinate, e non solo delle due Somme.

Bastino questi pochi cenni sull'interessante tema. Il tempo concesso a questa relazione non permette ulteriori approfondimenti e nemmeno ragguagli.

Prima pertanto di passare alla panoramica teologica (che costituisce il secondo momento di questa relazione), sembra doversi rilevare il carattere bivalente della posizione della filosofia classica a motivo della differenza tra religione e filosofia. La religione infatti si configura come tensione totale della persona verso l'Assoluto; la filosofia invece si costituisce come discorso coerente ed autonomo della sola ragione verso l'Assoluto senza coinvolgere direttamente la persona del filosofo; sicché questo stesso discorso non è per sé né propedeutico né metodologico rispetto alla religione, ma si caratterizza come processo metafisico della ricerca di Dio. Questa costatazione permette di considerare gli itinerari dei filosofi classici verso Dio non come l'effetto di una sensibilità patologica o quanto meno come di una psicologia particolare (22). D'altra parte è la stessa

(22) Cfr. GIORGIO GIANNINI: «Ateismo e filosofia, Costatazioni attuali e spunti teoretici», Roma 1970, p. 113.

ricerca filosofica di Dio che approdando verso l'Assoluto, per interna connessione si annoda alla religione, sicché sarebbe ingiusto sotto questo aspetto accusare globalmente la tanto dileggiata « ontoteologia » come astrattezza, oggettività alienante e oblio dell'essere, come, dopo Heidegger, si va ripetendo da diverse parti (23).

5) *La teologia post-conciliare in genere di fronte al problema di Dio.*

L'assunto di tratteggiare le linee che la teologia dell'ultimo ventennio ha percorso è assai arduo; arduo, per la varietà degli indirizzi, tanto che giustamente l'em. Card. Siri nel suo recente saggio teologico parla di « movimento teologico » (24); si tratta anche di un assunto arduo per i profondi contrasti che dilacerano i teologi stessi.

Prescindo dalla teologia ebraica, anche se sotto certi aspetti ricalca idee della teologia cristiana; mi riferisco ad es. al teologo ebreo Abraham Joshua Heschel (Vienna 1907 - Nuova York 1972) che adottando il metodo husserliano, fonda una teologia detta « patetica », per il suo interesse della presenza di Dio misericordioso e paziente nelle vicende umane. Questa teologia circolare (che parte dalla rivelazione, scende all'uomo e ritorna a Dio secondo i tre valori del giudaismo: Dio, Torah, Israele) finisce per trasformarsi in una fenomenologia della religione anche se in forma diversa da quella di van der Leew, M. Eliade, Paul Ricoeur, Rudolf Otto (25).

Per spianare la strada a tali difficoltà, possiamo partire da

---

(23) Cfr. PAUL VIGNAUX: «Dieu contesté, Dieu incontestable», in «Dio», op. cit. p. 251-270, specialmente p. 260-261; sull'ateismo di M. Heidegger, cfr. N. PETRUZZELLIS: « Heidegger tra ateismo e panteismo » in « Doctor Communis », XXXV, 3, 1982 pp. 265-281. L'A. cita Fr. Frédier (« Heidegger et Dieu » in « Heidegger et la question de Dieu», Parigi 1980) che stranamente considera il filosofo tedesco come non credente anche se non ateo.

(24) Card. GIUSEPPE SIRI: « Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo », Roma, pp. 43 segg. Ma già OTTO MUCK: « Die transzendentale Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart » (trad. inglese, Nuova York, 1968) osservava qualche anno fa, condividendo una opinione del teologo statunitense, B. Lonergan, che « from Maréchal came out not a school but a movement » (così si legge nella fascetta).

(25) Cfr. VICTOR M. PEREZ VALERA S.J.: « Dios y la renovación del hombre, Antropologia religiosa de A.J. Heschel » Mexico, 1977, passim.

una osservazione che riguarda due fondamentali orientamenti della teologia attuale o più vicina a noi: l'orientamento teologico classico e l'orientamento post-conciliare che P. Cornelio Fabro chiama « progressista » (26). I due orientamenti divergono radicalmente nel concetto stesso di teologia. Mentre la teologia di orientamento classico intende restare fedele alla sua vocazione bimillenaria di « scientia Fidei » secondo uno statuto che ne fa un sapere oggettivo, specificamente diverso dalla filosofia, la teologia progressista tende a confondere i due termini dando luogo a due fenomeni di segno opposto sulla base di un comune metodo: o assorbire la filosofia come strumentario per divagazioni fenomenologiche e mistiche, o per decadere in filosofia della religione e in pratica in una antropologia con velleità teologiche.

Con questa bipartizione abbiamo implicitamente ristretto il tema della nostra esposizione, in quanto la teologia classica come « sacra doctrina » « ... propriisime determinat de Deo secundum quod est altissima causa », come insegna San Tommaso (I, I, 1, 6). Il suo teocentrismo indica non già una « ricerca », ma un possesso di Dio, sia pure nella fede; tale possesso peraltro cerca una chiarificazione razionale, o con termini classici, « l'intellectus Fidei », senza mai smarrire il suo punto di partenza (27).

La teologia progressista invece inizia il discorso dall'uomo nella speranza di rinvenire in esso alcuni elementi (psicologici, storici, culturali ecc.) per ritrovare alla fine Dio; la teologia progressista insomma è una serie di antropologie di diversa denominazione che frugano nell'uomo per ascendere a Dio. Queste teologie dunque « ricercano Dio », e perciò propriamente fanno parte della nostra indagine, come è indicato nel titolo e nel progetto di questa conferenza.

Il punto cruciale della teologia progressista è il metodo da cui dipende l'oggetto stesso, che — come si è detto — è costituito dall'antropologia.

Mentre la teologia classica a motivo della trascendenza del metodo prende diretto contatto con la Rivelazione storica di

(26) CORNELIO FABRO: « L'avventura della teologia progressista », Milano 1974.

(27) Cfr. JOHANNES STOEHR: « Die thomistische theozentrik der Theologie und neuzeitliche auffassungen vom Wesen und Ziel der Teologie » in « Atti dello VIII Congresso Intern. Tom. », op. cit., p. 87-107.

Dio e perciò con Dio stesso, la teologia progressista assume un procedimento ascendente (da cui anche l'appellativo di teologia ascendente) e immanentistico, il cui oggetto immediato è l'uomo, chiuso nell'orizzonte della storia, oppure dei suoi valori. Ad es. Bernard Kasper, applicando secondo i canoni di Bultmann il circolo ermeneutico non solo alla teologia in genere, ma anche al problema della fede afferma che « attraverso la negatività della esperienza, la mia precomprensione personale (viene) infranta per trasformarsi in un nuovo intelligere » (28); in altre parole, prima di credere devo auto-comprendermi fino in fondo, fino al mio nulla di essere finito; dalla vacuità del mio « Dasein » esperito nel mio essere nel mondo, io mi aprirò a Dio nella Fede, come è espressa nel linguaggio della comunità confessante (29).

Ciò che distingue dunque la teologia classica da quella progressista non è il principio architettonico ossia il contenuto (tanto che si possono dare nell'uno come nell'altro orientamento teologie trinitarie, staurocentriche, eucaristiche, cristologiche, ecclesiologiche, teologie della storia, della morte, del progresso, del diritto ecc.), ma il principio ermeneutico, ossia lo strumento coordinatore dei contenuti come è il circolo ermeneutico.

Questo principio ha diversi appellativi: si chiama *trascendentale* in stretta connessione con la filosofia kantiana e postkantiana del « trascendentale » o a priori conoscitivo; si chiama *ermeneutica,* in riferimento al processo metodologico stesso che consiste nell'adozione dell'ermeneutica come fu proposta da Schleiermacher, Heidegger, Gadamer, come diremo più avanti; si chiama *analitica,* in quanto il punto di partenza è offerto non già da una visione positiva e globale della realtà, ma da quella posizione negativa che nulla presuppone e dal nulla tutto costruisce. Non per nulla accanto alla qualifica di « analitico » il metodo della teologia progressista aggiunge in prevalenza l'appellativo di « esistenziale », ad indicare la funzione primordiale del conoscente e non il primato dell'oggetto. Perciò si chiama anche *diagnostico* in quanto il materiale di costruzione o principio architettonico, viene rilevato per analisi o diagnosi degli elementi dell'esperienza religiosa sia individuale che sociale. Pertanto in quanto questo metodo è ermeneutico è antropologico;

(28) BERNHARD KASPER: «Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie» in «Theologie als Wissenschaft», tradotto in ital. Brescia, 1974, p. 47.

(29) Id., p. 49.

in quanto è trascendentale è antimetafisico; in quanto è analitico è storicistico; in quanto è diagnostico tende ad essere sociologistico.

Nella considerazione della teologia progressista non terremo conto né della « Process Theology » statunitense, né della « Teologia della liberazione » latino-americana. La prima propriamente non assume il metodo trascendentale, ma si appoggia sull'evoluzionismo filosofico di Whitehead e a quello teologico di Teilhard de Chardin, con l'intenzione di offrire alla mentalità progressista dell'uomo d'oggi, una teologia che accentui il divenire e il progresso; il problema di Dio in questa teologia viene ristretto al rapporto di Dio con la storia in divenire. Dio non è considerato come Creatore, né come onnipotente, ma (con le stesse parole di Whitehead) « il compagno che soffre insieme all'uomo » (30). Questa teologia dunque è ancora aggrappata allo oggettivismo classico, ma ne respinge la metafisica dell'essere; Dio perciò non è più considerato come immutabile, immateriale, né tanto meno come l'Assoluto, bensì (è Schubert M. Ogden che parla, uno dei fautori del nuovo corso americano) come l'« Io » supremamente relativo, temporale e sociale (31). Questa teologia non cerca Dio, ma si sforza di chiarirlo con categorie antimetafisiche inaccettabili.

La teologia della liberazione al contrario va in cerca dell' uomo e a stento si potrà chiamare teologia (32); infatti il tema preferito degli esponenti di questa teologia non è Dio ma la « praxis », ossia l'impegno dei cristiani per la liberazione del continente dell'America Latina dalla cosiddetta oppressione capitalista. Questa teologia dunque non si serve dell'uomo per cercare Dio come le altre teologie progressiste, ma per cercare il nuovo uomo mediante Dio. Questa teologia pertanto non ci interessa direttamente.

---

(30) «Process Theology» edited by EWERT COUSINS, Nuova York, Paramus, Toronto, 1971, p. 12-13.

(31) SCHUBERT M. OGDEN: « The Reality of God » in « Process Theology », p. 124-125. L'A. si affanna a respingere l'obiezione che ne deriva di un panteismo appena mascherato.

(32) Vedere ad es. il teologo protestante JOSÉ MIGUEZ BONINO: « Christians and Marxists, The Mutual Challenge to Revolution », trad. ital. Torino, 1976; l'autore dichiara di non mettere in discussione Dio uno e trino, ma di voler impegnare i cristiani dell'America Latina nei problemi concreti della storia allo scopo di creare un uomo nuovo in collaborazione con i comunisti; cfr. anche CLODOVIS BOFF: «Teología de la política», Salamanca, 1980; SERGIO SILVA: «Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas », Francoforte, 1973; questo autore critica la « teologia politica » europea (specialmente quella di J.B. Metz) come teoria esposta a trasformarsi in ideologia escatologica (p. 172).

6) *Alcuni campionari di ricerca di Dio della teologia progressista.*

Dopo avere delineato le caratteristiche della teologia progressista in generale, mi sembra opportuno esemplificare con alcuni campionari, e cioè Claude Geffré, Hans Küng e Karl Rahner.

Claude Geffré già nel 1968 scriveva: « ... il faut saisir l'importance de la *transzendentalphilosophie*, c'est à-dire, une philosophie qui se veut fidèle à saint Thomas, mais qui, dans la ligne du P. Maréchal, cherche à intégrer au thomisme les apports de Kant et de l'idéalisme allemand (je pense à des auteurs comme K. Rahner, Sieverth, Lotz, Coreth), une philosophie qui considère l'esprit humain dans son rapport transcendental et a priori à Dieu » (33).

L'accenno a San Tommaso nel 1968 è una zeppa che fa da copertura al nuovo indirizzo. Bastava che passassero pochi anni perché la « rivoluzione culturale » entro le mura della Chiesa cattolica spazzasse via anche i vecchi ricordi; e infatti nel 1972 Geffré pubblicava un saggio assai esplicito e senza infinzioni, dal significativo titolo: « Un nouvel âge de la théologie » che io leggo nella traduzione tedesca: « Die neuen Wege der Theologie Erschliessung und Ueberblick » (Friburgo in Br., 1973). I sei capitoli in cui si snoda la teoria sulla nuova teologia sono tutti interessanti: il primo è dedicato alla apologetica che in quanto scienza oggettiva, viene rigettata e sostituita dalla « Fundamentaltheologie », ossia da uno studio del « fondamento » dell'atto di Fede e perciò delle categorie del soggetto umano, considerato nella sua mondanità esistenziale. Si supera così l'oggettivismo neo-tomistico (p. 33) e si affida alla teologia una dimensione antropocentrica; il mistero della Fede non si deve più considerare come oggetto dell'« intellectus fidei », ma come esperienza del soggetto, o — se si vuole — oggetto del pensiero o della volontà o della carità (p. 35). Geffré a questo punto ri-

(33) CLAUDE GEFFRÉ: «Les courants actuels de la recherche en Théologie», in «Avenir de la théologie», Parigi 1968, p. 74. Ma per la Spagna vedere M. VELASCO: « La religión de nuestro mundo », Salamanca 1978, in cui l'A. crede di poter costruire una risalita a Dio, contro le obiezioni dell'incredulità odierna, ricorrendo all'esperienza trascendentale. Questa esperienza, a suo parere, possiede carattere teofanico, teopratico e teologico (p. 249-260) e si fonderebbe sull'autocomprensione della condizione umana (p. 126). Dopo avere rifiutato la metafisica, come filosofia fissista, cosmologica, dualista (p. 86) egli si affida alla apertura del soggetto al mistero (p. 263) e cioè all'ermeneutica esistenziale entro l'orizzonte umano (p. 220) del logos interno. La paura che la filosofia della religione si riduca a teodicea (p. 244) viene esorcizzata!

chiama K. Rahner che già nel 1967 nel suo articolo: « Theologie und Anthropologie » (Schriften zur Theologie, 8, Einsiedeln, 1967 p. 44) invocava per questa teologia il metodo trascendentale (p. 37), ossia l'ermeneutica che elimina la teologia dogmatica e la rimpiazza con la « teologia fondamentale », applicando alla nuova teologia l'ermeneutica fenomenologica di Martin Heidegger (p. 38). Alla riserva di Urs von Balthasar, Geffré dichiara che la « teologia della gloria » del teologo svizzero conferma la sua tesi: « Non posso contemplare la gloria del mistero di Cristo se non posseggo una norma iscritta in me per afferrarla ». Il problema centrale della nuova teologia del resto non riguarda più il rapporto tra Fede e ragione, ma tra teoria e prassi del fedele (p. 44) e, nell'ambito sociale, tra presente e futuro della società.

Nel secondo capitolo sferra un attacco alla teologia dogmatica tradizionale perché fondata su di una gnoseologia incerta (p. 51); egli afferma che la nuova teologia non si fida più delle parole ma delle azioni. Le parole potrebbero fornire una interpretazione universale della Fede; ma chi si interessa a queste finezze terminologiche? Il Congresso teologico del 1970 tenutosi a Bruxelles — dice il Geffré — ha posto fine al monolitismo teologico con le sue eleganze verbali e ha ammesso pacificamente il pluralismo teologico come un diritto (e non come solo fatto). La ragione di questo nuovo corso si deve rinvenire nell' analisi dell'azione che ha come suo campo la comunità dei credenti e come oggetto il divenire storico della Chiesa. La pretesa poi secondo cui la teologia si deve affidare ad una sola filosofia, è illusoria come ha dimostrato K. Rahner (« Philosophie und Philosophieren in der Theologie » in Schriften zur Theologie, 8, op. cit. p. 74); la teologia non si confronta con una filosofia ma con le filosofie... L'insuperabile pluralismo teologico rende il magistero ufficiale non più legato ad un sistema culturale, ma sottoposto ai presupposti della varietà delle culture (p. 55). La nuova teologia dunque è non-metafisica è non-autoritaria, è ermeneutica. Pertanto (egli dice nel terzo capitolo) ogni allarme che si leva ogni qualvolta si parla di « Fine della metafisica », « Fine del teismo », « Morte del Dio della metafisica », « Inizio di una epoca post-metafisica », è ingiustificato; piuttosto si deve salutarlo come un evento liberatorio (p. 75): il Dio dei filosofi non può essere il Dio della nuova Teologia. Infatti il Dio dei filosofi di tipo cartesiano, oggi viene smentito dal neo-positivismo che non riconosce nella parola « Dio » un significato verificabile; è smentito dalla critica alla ontoteologia da parte di Heidegger che non può concedere il passaggio dal concetto di ente in generale all'Ente supremo.

Tale passaggio non termina che ad un concetto fabbricato dall'uomo; si tratta di una obiettivazione concettuale che non è e non può essere offerta dalla rivelazione, ma dalla metafisica greca, secondo la quale l'immagine di Dio, biblicamente rivelato, viene rigorosamente ridotta all'attualità dell'essere e non alla Incarnazione del Verbo (p. 83). Si deve dunque dare credito alla critica che i protestanti (come Barth, Bultmann) hanno mosso alla obiettivazione del concetto di essere; esso è a scapito del personalismo, soprattutto della teologia.

Il Geffré applica il suo metodo teologico al senso delle Scritture che cessano di essere libri storici, per configurarsi come documenti delle esperienze religiose soggettive delle comunità cristiane e pertanto testimonianze sottoposte alla ermeneutica filosofica moderna (p. 95). Quanto al problema di Dio e alla sua esistenza, l'Autore dichiara che l'accesso ad esso avviene nella storia, non già assumendo la Parola di Dio come ipostasi oggettiva, ma esaminandone la manifestazione storica nella comunità dei credenti; insomma occorre (come dice Bultmann) una « Selbstverständnis », ossia come spiegano Gadamer e Pannenberg, una mediazione tra testo e situazione presente o orizzonte culturale (p. 103); l'oggetto della fede infatti non si deve cercare nella parola cristallizzata nel testo sacro, ma nella coscienza dei fedeli e nel loro linguaggio (p. 105). Tralascio gli altri capitoli dedicati alla « teologia politica » e al senso della Resurrezione che — naturalmente — non si dovrebbe considerare come evento, ma come parola; ossia non come fatto storicamente accertabile (tanto che si può negare una vera e storica rianimazione del Corpo di Cristo), ma come convinzione religiosa delle comunità, espressa in termini comprensibili e conformi alla « fides qua creditur » (34).

7) *La ricerca di Dio secondo Hans Küng e K. Rahner.*

Questa posizione di Geffré è emblematica e potrebbe da sola costituire il campionario tipico di una certa teologia odierna. Potremmo fermarci qui, ma affinché la nostra affermazione non appaia una assunzione arbitraria faremo alcuni nomi non meno cospicui tra cui Michel Corbin (« Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin », Parigi 1974); l'A. dietro un apparente omaggio alla teologia tomistica non nasconde le sue sim-

(34) Per una corretta visione del problema cfr. FERNANDO OCARIZ: « La resurrección de Jesús Cristo », in « Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre, III Simposio Internacional de teología », Pamplona 1982, pp. 749-777. La tesi di Geffré è sostenuta da cattolici (!) teologi come Ducoqs e Schillebeeckx.

patie per la nuova teologia che assume da Paul Ricoeur, da Hans Gadamer (p. 150) il circolo ermeneutico; egli inoltre appoggiandosi ad Irénée Marrou (« De la connaissance historique ») dichiara che la teologia è « filia temporis » e che ogni costruzione è relativa all'orizzonte storico; di qui il rifiuto di una filosofia cristiana e l'adozione del principio kantiano secondo cui noi non attingiamo le cose in sé (p. 85). Ciò che stupisce in questo autore e in genere in questa corrente teologica, non è il fatto che molti teologi protestanti abbiano fatto buona accoglienza al metodo trascendentale, come ad es. Moltmann che fa di Dio il futuro, come Gollwitzer che lo riduce a senso e fondamento della esistenza, come Ogden che lo configura come concetto immanente della realtà (35); quanto piuttosto che anche cattolici abbiano applicato metodi e categorie alla ricerca di Dio con il risultato che Dio viene confinato al « Tutt'altro », all'« Assoluto mistero inconoscibile » o — capovolgendo il quadro — Dio è la mondanità, la temporalità, il divenire del mondo ecc.

Due autori si sono distinti in questa linea: Karl Rahner e Hans Küng. Hans Küng ha dedicato al problema di Dio molti saggi tra cui « Christsein » e più recentemente « Existiert Gott? » (1978) (trad. ital. Milano 1979). In quest'ultimo saggio egli dichiara che il problema di Dio deve essere affrontato solamente con l'ausilio della filosofia hegeliana e post-hegeliana: la metafisica classica a suo parere è troppo « ingenua » per la mentalità odierna (p. 44). La lezione di Hegel e, più vicini a noi, di Whitehead e di Teilhard de Chardin, insegna che vi è uno stretto rapporto tra Dio e l'uomo (p. 210), sicché oggi la storicità e mondanità di Dio debbono essere prese nella massima considerazione (p. 211); e cioè, Dio è immanente al mondo perché lo trascende; essendo libero ed eternamente perfetto, Dio ha « la possibilità di divenire storico: possibilità non nel senso di incompiutezza... ma di sovrabbondanza, onni-potenza ». Dio pertanto è l'eterno che crea e sostiene e porta a compimento la storia del mondo e dell'uomo: il fondamento e il senso storico primordiale dell'intera realtà del mondo e dell'uomo... Nella storia l'Eterno è « presente contemporaneamente come origine centro e futuro, alfa e omega del mondo e dell'uomo » (pp. 215-216).

(35) Cfr. JOHANNES STOEHR, art. cit., p. 100; cfr. VINCENZO MIANO: « Dio parla ancora? Il problema della fede oggi » in « Salesianum » XXXVIII, 1976, pp. 327-359; 559-591; 855-879; nell'articolo vengono affrontate tre discutibili posizioni di teologi cattolici: Gabriel Moran, Alfredo Fierro, Leslie Dewart.

Queste affermazioni vanno intese nel contesto künghiano generale e in particolare nella sua posizione verso il nichilismo Nietzscheano; secondo il teologo svizzero il nichilismo è inconfutabile e non solo possibile, sicché nell'ambito della metafisica nessun principio è cogente, nessun essere si impone con evidenza al pensiero. Pertanto il « sì » alla realtà non è un atto del pensiero ma una decisione esistenziale della volontà. In altre parole il nichilismo non è superato in linea di principio in quanto l'atto di fiducia nella realtà non è giustificato (p. 534). Quale accesso allora resta di fronte a Dio? Küng afferma che « il carattere dimostrativo delle prove dell'esistenza di Dio sia oggi esaurito » (p. 595), per cui il « no » a Dio è possibile, e l'ateismo è inconfutabile (p. 633); ma lo stesso ateo si differenzia dal nichilista per la sua fiducia nella realtà. La differenza poi tra teista e ateo è che il primo a differenza del secondo ha una « fiducia fondata » nella realtà; che cosa poi sia la fiducia, è questione che Küng risolve nella Fede; pertanto i « praeambula Fidei » non hanno senso in quanto sono struttura razionale fondata sulla pura ragione; il Dio dei filosofi e in generale la teologia razionale è astratta e indeterminata (36).

Di qui l'ovvio dilemma che si impone contro questa teologia: o la fede è cristiana, ma allora i pagani non conoscono Dio a cominciare dagli Ebrei; oppure questa fede è umana; ma allora cade la specificità del cristianesimo e la stessa teologia (37).

Un autore che forse ha iniziato il movimento progressista in generale è il gesuita K. Rahner, così noto in tutti gli ambienti teologici da non esservi bisogno di presentazioni; né è mia intenzione addentrarmi nell'esame dei vari saggi filosofico-teologici; lo ha fatto con molta competenza P. Cornelio Fabro nella sua opera critica: « La svolta antropologica di Karl Rahner » (Milano 1974); in diversa prospettiva, P. Eicher (« Die anthropologische Wende, Karl Rahners philosophische Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz » Friburgo Sviz. 1970) e prima ancora B. Lakebrink (« Klassische Metaphysik » Friburgo 1967). Mi basta accennare alle idee espresse più recentemente da Rahner nel suo « Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums » (Frib. in Br. 1976)

(36) Cfr. LUIGI IAMMARRONE: « Teologia e Cristologia: "Dio esiste?" di Hans Küng », Genova 1982, p. 65 segg. NICOLA PETRUZZELLIS: « Hans Küng y la filosofia », in « Revista de Filosofia », XIV, 41, 1981, pp. 249-290. Questi due autori convergono nel rilevare in Küng superficialità, erudizione ostentata, incoerenza dimostrativa, unilateralità di interpretazione.

(37) Cfr. PETRUZZELLIS, art. cit., p. 287.

tradotto in italiano nel 1978 sotto il titolo « Corso fondamentale sulla Fede » (ed. Paoline, 2 ed. 1977) e che a giudizio del suo discepolo J. B. Metz si dovrebbe salutare come l'« unica Summa teologica del nostro tempo » (citato in fascetta).

Tra l'altro il vantaggio di questo saggio è di offrire in sintesi tutto il quadro del suo pensiero in età già avanzata (72 anni nel tempo della pubblicazione); per di più il metodo impiegato in questo « Corso » procede per via ascendente, iniziando il discorso sulla fede dell'analisi esistenziale secondo i postulati della svolta antropologica, tanto che delle 600 pagine, solo le prime 120 nel testo italiano bastano a coprire l'itinerario della ricerca di Dio. Ad esse ci riferiremo direttamente.

Rahner parte da alcune affermazioni di principio assai rilevanti: a) la filosofia e la teologia a stento si possono distinguere in quanto la scienza della Fede passa per l'analisi della soggettività umana (p. 28); b) la caduta della teologia scolastica (detta nel testo italiano « teologia scolare » e più raramente « scolastica ») (p. 24, ove si dice espressamente che essa « non esiste più »), ha provocato il pluralismo teologico come fatto insuperabile ed ineliminabile (38); c) la giustificazione della fede nel credente consiste nel capire il senso dell'esistenza cristiana ossia: I) nel sottoporre l'uomo ad una inchiesta esistenziale; II) nel « riflettere sulle condizioni trascendentali o storiche della possibilità della rivelazione » (p. 29); III) nel rispondere a tali richieste.

Per confessione dello stesso Rahner in questo accesso a Dio « non occorre riflettere su alcun dato teologico e su alcun dogma » (p. 30); ciò significa che il dato rivelato non si deve assumere come un evento storico; e la teologia fondamentale scolastica che vi si affidava, non garantisce affatto questo evento come « evidente o sicuro » (p. 30). La nuova teologia fondamentale non parte da un evento storico estrinseco, ma dall' evento esistenziale, ossia dall'« An-sich sein » o autopossesso, che il credente esperisce concretamente nell'apertura all'infinito. Siccome poi il conoscere è un possedersi, essere e conoscere coincidono, tanto che la persona umana si colloca nell'esistenza nella esperienza trascendentale di questa apertura o orizzonte illimitato dello spirito (p. 39-40). L'esperienza trascendentale è « condizione di ogni possibilità di ogni conoscenza » (p. 40),

(38) Vedere in contrario la severa e chiarificatrice critica di GIUSEPPE PERINI: « Pluralismo teologico e unità della Fede, A proposito della teoria di K. Rahner » in « Doctor Communis », XXII, 1979, pp. 135-188.

compreso Dio, che viene così dato alla coscienza « non come oggetto di un concetto » (p. 41), ma come illuminazione soggettiva. Il cristianesimo allora si conosce come « auto-comprensione che il soggetto umano opera nell'orizzonte della storia » (p. 47); in altre parole il credente si percepisce come immerso nella storicità, nella mondanità, nella socialità (p. 48); insomma nell'« esperienza fondamentale della propria soggettività e personalità » (p. 48) la autoconoscenza non termina ad una natura umana in senso classico, bensì alla storia (p. 50). Questo fondamento teologico-filosofico genera una antropologia fondamentale che non ha nulla da spartire con le antropologie regionali (sociologia, psicologia, psichiatria, antropologia culturale ecc.) poiché il suo oggetto è il sé radicale, come essere finito nel mondo.

Rahner sconfessa la teologia scolastica che vede nell'uomo anima immortale e corpo corruttibile. « Noi — egli dichiara — non condividiamo questo dualismo primitivo di un'antropologia greca e in fondo non cristiana » (p. 52-53). Non resta che l'uomo in quanto auto-coscienza e auto-comprensione, o — come egli stesso precisa — come l'« essere della trascendenza » (p. 54) che supera l'orizzonte finito delle interrogazioni (p. 55). Questo essere dell'uomo ridotto a coscienza è spiegato da Rahner con il concetto ulteriore di « anticipazione » (p. 56), ossia come percezione di sé come nulla e come tutto in forma di possibilità; perciò la anticipazione « costituisce la persona » (p. 58) e consiste in una « esperienza trascendentale della trascendenza umana » (p. 58), o detto altrimenti « in una apriorica apertura del soggetto verso l'essere in generale che esiste quando l'uomo si sperimenta come esposto alla multiformità del suo mondo quotidiano » (p. 58-59).

A questo punto Rahner fa il salto... della quaglia: è esperienza trascendentale non solo la conoscenza di sé come finito, ma anche l'intuizione originaria della propria libertà e responsabilità, da cui deriva la tensione della « salvezza ». La libertà così scoperta non ha nulla da vedere con la libertà che la filosofia scolastica (afferma Rahner con sicurezza) « pretende di scoprire direttamente nel singolo concreto » (p. 60). La libertà e la responsabilità sono dimensione dell'esistenza personale che non deriva né da un oggetto, né da un giudizio morale, ma dall' autocomprensione di fronte a Dio (p. 65). Dio pertanto secondo Rahner non è che l'oggettivazione della trascendentalità (p. 79), che precede ogni parola.

Rahner a questo punto si affatica a dimostrare che Dio non

è parola (la parola « Dio » è usata sia dal teista per affermarlo sia dall'ateo per negarlo), ma è la domanda della domanda (p. 75), ossia deriva dall'uomo stesso.

« Dio non può essere indottrinato dall'esterno come oggetto della nostra conoscenza » (p. 82), ma si scopre nell'apertura del soggetto nel suo orientamento al mistero ineffabile (p. 83). Così Rahner crede di avere raggiunto Dio; ma da teologo doveva fare i conti con la tradizione e l'insegnamento della Chiesa; per salvarsi in... calcio d'angolo propone tre forme di conoscenza di Dio: a) la « cosiddetta conoscenza naturale di Dio » (p. 85) come fu proposta dal Concilio Vat. I. In concreto questa forma non esiste (p. 87); b) la conoscenza orale attraverso la rivelazione, come evento storico in cui Dio si manifestò direttamente; ma questa conoscenza passa attraverso l'uomo; c) esiste una terza conoscenza che si attua come salvezza dei singoli nella storia, ossia come « esperienza trascendentale » (p. 86) di Dio storicamente strutturata, che le nostre parole « non intendono trasporre in una semplice metafisica strettamente filosofica » (ib.). Le tre vie si riducono a questa sola, in una tale unità antropologica che si attua come domanda o appello alla questione del fine dell'uomo.

Esaurita piuttosto sbrigativamente la questione gnoseologica, Rahner si cimenta con il problema della natura di Dio, non senza essersi accorto di un circolo vizioso: l'uomo cerca Dio nel suo vuoto esistenziale: Dio non è che « lo sperimentarsi come infinità vuota » (p. 89). Chi è Dio? Leggiamo la florida terminologia senza però che si venga ad una enucleazione soddisfacente: Dio è « origine o orizzonte della trascendenza » (p. 90), fondamento e abisso, essere assoluto, fondamento dell'essere, orizzonte ineffabile anonimo (p. 93), « silenzio dell'esperienza trascendentale » (p. 93), mistero santo (p. 98), ossia (come egli spiega) trascendenza dell'amore umano (p. 99).

Le prove dell'esistenza di Dio secondo il teologo tedesco sono di « secondaria importanza » (p. 101) poiché — a suo parere — « non trasmettono una cognizione diretta di Dio ». Il principio di causalità, su cui poggiano siffatte prove, se ancora ha valore, ha significato e si fonda sull'esperienza trascendentale (p. 103). La stessa « analogia entis », non è necessaria dopo l'esperienza trascendentale (p. 105). Le prove a posteriori sono tematiche, concettuali, categoriali, espresse, non originarie; la prova trascendentale è atematica, irriflessa ed è fondamento delle stesse prove (p. 82). In sé le prove a posteriori non concludono. Così Rahner.

Non si può non ammirare l'abilità di abile costruttore e di ingegnere dello spirito; ma l'impianto rahneriano manifesta ovunque gravi difetti. Anzitutto non basta liquidare la metafisica con l'affermazione « Non esiste più »! Troppo comodo proclamare una morte che non c'è, per affermare una seconda vita! In secondo luogo la costruzione gnoseologica che si vuole considerare come novità è fittizia: tutto il discorso di Rahner si basa sul « trascendentale » di kantiana memoria in quanto l'essere dipende dal conoscere e la persona, dall'autocomprensione. Di ciò non vi è dubbio. Egli ha tentato di sfuggire al nichilismo heideggeriano introducendo il concetto di « Vorgriff » come a struttura trascendentale dello spirito capace di aprirsi a Dio. Ma è precisamente questo il punto debole della costruzione di Rahner « e il nido delle difficoltà a ogni livello dell' attività della coscienza » (39): come in Kant lo « Verstand » è facoltà che rende possibile l'oggettività del dato possibile, così in Rahner il « Vorgriff » è la condizione necessaria per giungere all'illimitato, come negazione del finito! Dio è il limite del pensiero... ma sempre prigioniero del pensiero.

Da ciò la grave difficoltà in cui si dibatte Rahner quando si trova incuneato tra l'insegnamento ufficiale della Chiesa e la sua nuova « Fundamentaltheologie ». E ciò basti.

Si pone in fondo l'interrogativo inquietante: questa ascesa a Dio nei teologi più recenti costituisce davvero una strada praticabile in senso assoluto? Che alcuni uomini contemporanei trovino in questi tentativi di Geffré, di Küng e di Rahner e dei loro imitatori una spinta soggettiva per la ricerca di Dio può essere verosimile ma ne dubito, ma che queste nuove piste veramente conducano oggettivamente a Lui, si può dubitare per una ragione abbastanza evidente: il metodo trascendentale che sta in fondo a questi tentativi non apre affatto una via a Dio. Il « trascendentale » come soggettività progettante potrà al più esprimere la tensione del soggetto verso nuovi limiti; ma i limiti sono produzione dell'uomo. Come le onde che un nuotatore provoca intorno a sé in uno stagno d'acqua immobile, così gli sforzi di questi teologi per giungere a Dio non sono che proiezioni del soggetto. Non per nulla quando essi descrivono Dio, usano espressioni che risentono fin troppo della soggettività in azione; se Dio è l'illimitato che sta al di là dell'espe-

(39) C. FABRO, op. cit., p. 241-242; cfr. G. DI GRAZIA: «La crisi religiosa del nostro tempo», Napoli, 1970, per quanto riguarda l'altro pericolo, quello dell'esegesi biblica dei cattolici (p. 48-58). Per gli arbitrari errori teologici di Rahner, cfr. SIRI card. G.: « Getsemani » op. cit. p. 334 segg.

rienza trascendentale, si pone il dilemma: o Egli è inconoscibile; ma allora l'agnosticismo è di casa. O è conoscibile; ma allora l'oggetto di tale conoscenza non è Dio, ma l'evento interiore dell'uomo conoscente. In ogni caso Dio resta escluso dai loro complicati progetti antropologici.

8) *Conclusione*

Le filosofie e teologie post-conciliari che non seguono il pensiero classico pongono alla riflessione l'alternativa: o si va a Dio attraverso la società oppure attraverso l'uomo individuale. Si va a Dio attraverso la società auscultando non so quali misteriose voci della storia o — in termini buberiani — l'appello del « Tu » assoluto. Si va a Dio attraverso l'uomo frugando nei cosiddetti « trascendentali dell'esistenza » come sono l'angoscia, la gioia, l'esperienza della morte, l'orrore del vuoto metafisico ecc. In entrambi i casi non si esce fuori dell'uomo e tutto si riduce a un immanentismo storicistico. L'incapacità delle nuove filosofie e teologie a collocarsi sulla giusta via per la ricerca di Dio è specchio dell'eclissi di Dio del nostro tempo.

Alcuni teologi credono di sfuggire all'obiezione ritorcendo l'accusa alla metafisica classica, colpevole — secondo essi — di avere provocata la caduta della cristianità nell'ateismo mediante quella ontoteologia (come disse M. Heidegger) che identifica il Dio dei filosofi con il Dio della Rivelazione cristiana; ma ciò comporta gravi errori (incalzano tali teologi): la prova classica dell'esistenza di Dio consiste nell'affermare che Dio è l'« optimus et maximus » tra gli enti, ossia uno tra gli enti; ma allora Dio non è che un concetto astratto, che obliando l'essere, si interpone tra l'uomo e il vero Dio come idolo, ossia come costruzione oggettivata del pensiero. Se questo è il Dio dei filosofi, ben venga l'ateismo contemporaneo ad annientare l'idolo e la sua falsa religione (J. Luc Marion).

La risposta a questa obiezione (del resto abbastanza vecchia) è già stata data anche dai migliori tomisti del nostro tempo: da Fabro a Gilson ed è questa: l'essere che cade nella apprensione immediata dell'« intellectus » non è solo lo « ens » ossia un esistente concreto, ma anche l'energia o perfezione dello esistere, detto tomisticamente « esse » o « actus essendi ». Da questa intuizione primaria il pensiero può elevarsi dialetticamente all'Essere supremo che non appartiene alla categoria degli « enti », ma alla perfezione dell'« esse ». Ora quest'Essere supremo non è diverso dal Dio biblico, quando ci riferiamo (come fece l'Aquinate) all'Esodo (III, 14).

Che la teologia possa elaborare all'interno del dato rivelato una sua enucleazione di Dio, indipendentemente dalla metafisica classica, nessuno lo può escludere; di qui il « sano pluralismo teologico » (come ha scritto G. Perini) (40). Ma allora non si tratta di una « *ricerca di Dio* », ma « su Dio », ossia di un *possesso di Dio* nella Fede che va in cerca di un « intellectus Fidei »; di qui la possibilità più del progresso che del pluralismo teologico (41). Ma diversa è la posizione della metafisica classica che di fronte a Dio è in « stato di ricerca di Dio »; Dio non è possesso, ma problema, che scaturisce dal carattere finito degli enti.

Ma i due aspetti di Dio come possesso e come problema, non si escludono; infatti il possesso diviene problema nella enucleazione « circa naturam Dei », così come il problema di Dio diviene possesso attraverso l'argomentazione analogica dal finito all'infinito (42). Le difficoltà sorgerebbero quando i due aspetti fossero contrapposti; ne risulterebbe o un fideismo irrazionale come in Kant, o un razionalismo quasi agnostico, come in Cartesio.

E' per questo motivo che noi non opponiamo il Dio dei filosofi al Dio della Rivelazione, come non opponiamo le conclusioni teologiche sull'essenza di Dio, alla ricerca metafisica sulla « natura Dei » attraverso l'« analogia entis ». Il Dio dei filosofi pertanto non è un ente tra gli enti, ma l'Assoluto; non è l'ente « massimo ed ottimo », ente tra gli enti; la trascendenza dell'« esse » sull'« ens » permette di identificare il Dio dell'Esodo all'« Actus essendi » puro.

Queste rapide enunciazioni meriterebbero una più estesa esposizione; mi limiterò ai due problemi centrali che riguardano l'ascesa e la investigazione sul mistero di Dio nella più recente filosofia classica.

---

(40) G. PERINI art. cit. p. 185-188; l'A. osserva giustamente contro K. Rahner che il pluralismo teologico non è costitutivo per la scienza teologica a motivo dell'unità della Fede. Il Perini rigetta con le parole di Paolo VI « il pluralismo arbitrario e caotico » del nostro tempo.

(41) Cfr. P. VIGNEAUX, art. cit. p. 266-267; l'A. ricorda che per questo progresso oggi la teologia ponga l'accento su Dio come realtà escatologica.

(42) Cfr. A. PIOLANTI: « Conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso d' Aquino » in « Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale » IV, Città del Vaticano 1981, pp. 114-125. Secondo l'Aquinate il « senno de Deo » o conoscenza di Dio può essere triplice: naturale, soprannaturale ordinaria, soprannaturale straordinaria, cioè per ragione, per fede e per sapienza. La conoscenza per sapienza è « per amorem », « quasi de propinquo » esplicita, sintetica, carismatica.

Sul primo tema, non vi è dubbio che Gilson e Fabro hanno approfondito l'eredità classica mettendo in luce la pregnanza dell'« actus essendi », principio fondamentale che — come afferma P. Carlo Giacon — costituisce il tomismo « specifico » (43). Gnoseologicamente infatti l'« esse » compare nelle proposizioni o giudizi di esistenza, prima ancora che il pensiero umano usi il verbo essere come copula; contrariamente alle tesi neo-positiviste di Carnap B. Russell e Kenny ecc. (secondo cui la funzione copulativa del verbo essere è primaria ed esclusiva), la filosofia classica con l'Aquinate afferma anzitutto che il pensiero coglie l'esistenza degli enti (De Verit. I, 3) sicché nel giudizio esistenziale (come ad es. « Il cane esiste ») l'accento non cade primariamente sul soggetto « cane », ma sulla sua esistenza. Perciò la funzione copulativa del verbo essere è derivata (44); l'oggetto primario della affermazione non è la cosa esistente, ma la sua esistenza. Pertanto quando il pensiero afferma « Dio esiste », l'affermazione si porta sulla esistenza di Dio, più che alla sua natura. Il fatto poi che Dio come esistente non entri sotto l'ambito di una esperienza né sensibile né intellettuale, non compromette la verità della affermazione; la fenomenologia dell'atto conoscitivo mostra che il pensiero afferma l'esistenza di realtà inframondane di cui non si ha né esperienza sensibile né diretta percezione, come ad es. l'esistenza degli atomi.

Il fondamento veritativo dell'affermazione « Dio esiste » è chiamato dall'Aquinate « repraesentatio » (45), ossia capacità degli effetti a rappresentare o manifestare la causa (Sum. Theol. I, I, 45, 7); ossia le creature esaminate nelle loro dimensioni finite, di moto, di contingenza, di ordine, di perfezione riflettono il loro principio o fondamento. Come il sole permette la visione delle cose, così le cose sono conoscibili in quanto sono manifestazione del loro principio; tanto che nella conoscenza delle creature noi implicitamente conosciamo il Creatore (De Verit. 22, 2); l'esistenza di Dio dunque si opera attraverso la mediazione gnoseologica della realtà inferiore. Ciò implica da parte dell'uomo la finezza conoscitiva dell'ordine creato che og-

(43) CARLO GIACON: «Postille sulle tesi del tomismo specifico», in «Doctor Communis», XXXV, 1982, pp. 349-356.

(44) LEO ELDERS: «St. Thomas Aquinas and the Problem of speaking about God» in «Doctor Communis», op. cit., p. 305 segg., specialmente p. 309.

(45) Ib. p. 310. S. Agostino usa l'espressione «documento» nel senso di strumento che ci insegna (« docet ») (cfr. A. DI GIOVANNI, op. cit. p. 205; Confess. VII, 20, 26: « hoc solo documento firmissimo quia sunt »). Le cose rispondono e risplendono (ib.), sono «voce».

gi noi possiamo attribuire (senza offendere il genuino pensiero tomistico) alla poesia e alla scienza. Non già che il poeta e lo scienziato si propongano direttamente il problema di Dio; è il filosofo che si avvale della conoscenza più penetrante dei lirici e dei fisico-matematici per tener saldo il rapporto delle cose con Dio in un atteggiamento di risalita dal finito all'Infinito in cui le creature assumono il ruolo di catalizzatori del pensiero stesso.

Ma esiste anche un problema ontologico; al di là del processo gnoseologico di cui si è fatto cenno, la filosofia classica da tempo ha cercato di investigare il misterioso oggetto del conoscere immediato che è la esistenza. Che cos'è l'« esse »? Come si può attribuire a Dio una esistenza attraverso l'esistenza delle cose? Il problema non è nuovo, e dopo Kant è stato arato in mille guise, nel modo che si è visto: da Hegel a Heidegger. Per la filosofia classica l'esistenza non è anzitutto hegelianamente l'« ens commune », ossia un concetto indeterminato, una nozione astratta, un nulla intellettivo da dialettizzare mentalmente attraverso la espansione creativa del soggetto. Non è nemmeno heideggerianamente l'auto-comprensione del soggetto umano entro il suo orizzonte storico; esso non è nemmeno la « existentia » di tipo suareziano, ossia il nudo « esserci » di una cosa nel mondo, ossia il semplice fatto di esistere fuori dal nulla, ma è (come bene illustra un giovane filosofo argentino) (46) la prima perfezione che non ha contrari, valore assoluto che va oltre ogni differenza e che si contrappone nel senso parmenideo originario al non-essere. Questa è la « diremption » (se si vuole usare un vocabolo heideggeriano pregnante) che distingue l'essere da tutte le altre categorie metafisiche derivate: dell'atto, della sostanza, del pensiero, della vita. Di modo che la perfezione limitata che il pensiero scopre nella creatura gode di due caratteristiche: è « dirimente » (ossia esclude il nulla), si appella al suo fondamento che è l'essere in assoluto, Dio. Lo scandalo per Agostino e Tommaso non è perché ci sia l'essere piuttosto che il nulla (Heidegger), ma perché l'essere contingente esista.

(46) MARCELO SANCHEZ SORONDO: « Aristotele e san Tommaso », Roma, 1981, p. 45. Anche S. Agostino: « Est autem non habet contrarium nisi non-esse » (« De immort. animae » XII, 19 P.L. 32, 1031); cfr. A. DI GIOVANNI, op. cit., p. 196. Afferma questo autore: «A differenza dei moderni ciò che fa problema per i Greci o per Agostino non è l'essere: l'essere è. Il problema è invece di capire come possano essere degli esseri che non-sono "veramente"... » ib. p. 200. Siamo al polo opposto dello heideggeriano: «Warum ist überhaupt Seiestaes und nicht vielmehr nichts?» («Was ist Metaphysik»).

Se la affermazione dell'esistenza di Dio costituisce il primo approccio del pensiero, un secondo movimento del pensiero riguarda la conoscenza della natura di Dio. Chi è Dio? La mistica vedica dopo avere affermato con il mito creatore di Prajapati che Dio è: « Signore delle creature » (47), si arresta come smarrita, e lo definisce come il « Chi? » (sanscrito « Ka »). La tentazione di limitare l'accesso del pensiero umano al mistero di Dio non appartiene dunque alla sola nostra epoca. L'importante è che né si cada da una parte nell'agnosticismo (come quello di distinguere un Dio in sé e un Dio a misura d'uomo) (48), e dall'altra di credere che la conoscenza di Dio possa oltrepassarne l'esistenza fino ad entrare nel suo intimo mistero, anche naturale.

Come si è detto più volte sopra, la soluzione di questo problema è legata all'analogia; ma essa non riguarda l'esistenza di Dio, né il fatto di una certa penetrazione intellettiva della natura di Dio, bensì si pone come problema del modo di conoscerla. Il linguaggio su Dio pertanto non è irrazionale, non è puramente simbolico, non è equivoco, né ambiguo, ma vero; ma la analogia consente un approccio umbratile tanto che (per usare una espressione tomistica): « magis... manifestatur nobis de ipso (Deo) quid non sit quam quid sit » (I, I, 11, 9 ad III). La cosiddetta teologia apofatica pertanto è intrinseca al pensiero classico, ma non deve essere spinta al suo limite estremo fino a trasformarsi in una rinuncia conoscitiva per sostituirla con il solo silenzio, con la sola lode, con la sola preghiera; un silenzio nel vuoto, una lode al nulla, una preghiera all'ignoto, ripugnano all'indole intellettiva delle forme più alte dello spirito umano.

DARIO COMPOSTA

(47) UMA MARINA VESCI: « Ka, le nom de Dieu comme pronom interrogatif dans les Veda. La démythisation du nom de Dieu », in « La analisi del linguaggio teologico, Il nome di Dio, Atti del Convegno indetto dal Centro di Studi Umanistici, Roma 5-11 gennaio 1969 », Roma 1969, pp. 145-154. Questo volume rappresenta uno dei documenti più significativi della crisi della teologia degli anni 1965-75. Vi interloquiscono infatti i nomi più celebri: Kerényi, Van Buren, Lévinas, Ricoeur, Vahanian, Severino, Geffré, ecc.

(48) LUIS CLAVELL: « El nombre propio de Dios », Pamplona, 1980, p. 15. Sulla crisi della ermeneutica teologica, scoppiata verso 1968-70 nella polemica tra Gadamer e Jürgen Habemas, cfr. « La crise contemporaine, du modernisme à la crise des herméneutiques » di JEAN GREISCH, KARL NEUFELD, CHRISTOPH THEOBALD, Paris, 1973, specialmente pp. 167 segg. Il primo autore afferma apertamente che l'ermeneutica di Gadamer con i suoi risultati teologici è « indisponibile » in teologia cattolica (p. 169).

UNA DECISIONE STORICA DI GIOVANNI PAOLO II: L'*OPUS DEI* COME PRELATURA PERSONALE

Il 28 novembre dello scorso anno *L'Osservatore Romano* ha reso nota la decisione di Giovanni Paolo II di erigere l'Opus Dei come Prelatura personale, nominando allo stesso tempo Mons. Alvaro del Portillo (successore di Mons. Escrivá, il fondatore dell'Opera) primo Prelato di questa istituzione, che adesso è denominata Prelatura della Santa Croce e Opus Dei. L'organo vaticano pubblicava nel contempo una *declaratio* della Sacra Congregazione per i Vescovi (Dicastero da cui dipende la Prelatura) che spiega i contenuti di tale nuova figura giuridica e le motivazioni ecclesiali per la sua applicazione al caso dell'Opus Dei; lo stesso Prefetto della Congregazione per i Vescovi, Cardinal Baggio, ed il segretario, Mons. Costalunga, commentavano dal punto di vista teologico e pastorale le norme canoniche della *declaratio* in rapporto alla vita della Chiesa nel nostro tempo (1).

Un progresso del diritto canonico

Com'è noto, la figura delle prelature personali è una creazione del Concilio Vaticano II. Il decreto conciliare sul ministero e la vita dei sacerdoti, *Presbyterorum Ordinis*, parlò dell'utilità che avrebbero potuto avere siffatte istituzioni «per l'attuazione di particolari iniziative pastorali in favore di diversi

(1) Cfr. SEBASTIANO BAGGIO, *Un bene per tutta la Chiesa*, in L'Osservatore Romano, 28 novembre 1982. MARCELLO COSTALUNGA, *L'erezione dell'Opus Dei in prelatura*, ibidem. Questi due articoli, assieme ad altra documentazione relativa all'erezione dell'Opus Dei in Prelatura personale, sono pubblicati in un dossier di *Studi Cattolici*, n. 262 (1982), pp. 779-798.

Per un commento pastorale, cfr. ANTONIO LIVI, *L'apostolato dei laici dalla prassi alla norma giuridica*, in Avvenire, 3 settembre 1982. IDEM, *Carisma e istituzione nella vita della Chiesa*, in La Rivista del Clero Italiano, n. 2 (1983).

gruppi sociali, in certe regioni o nazioni, o addirittura in tutto il mondo » (n. 10). Il motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, promulgato da Paolo VI nel 1966, diede poi un preciso sviluppo giuridico all'idea formulata dai padri conciliari.

Da allora son trascorsi sedici anni, senza che questo quadro giuridico trovasse concreta applicazione. La decisione pontificia del 28 novembre 1982 si presenta dunque, come ha detto il Card. Baggio nel suo commento, quale un « bene per tutta la Chiesa »; essa è infatti attuazione concreta di un desiderio espresso dal Concilio, ed appare come un segno della perenne vitalità della Chiesa. Rappresenta poi un importante precedente per l'applicazione della figura della Prelatura personale ad altre future iniziative apostoliche che la Chiesa intendesse promuovere.

La potestà del Prelato

La prelatura personale, bisogna sottolinearlo, si distingue nettamente dalle esistenti *prelature nullius*, che già il *Codex* del 1917 dichiarava separate (e perciò esenti) dalle diocesi. I fedeli laici che fanno parte della prelatura personale, invece, mantengono con la diocesi in cui risiedono, e con il rispettivo vescovo, le stesse relazioni che hanno gli altri fedeli laici che risiedono in quel territorio.

Questo aspetto è molto importante per capire ciò che l'erezione dell'Opus Dei a Prelatura personale implica nella prassi canonica e pastorale. Il Prelato che governa la Prelatura esercita una potestà ordinaria di regime o giurisdizione: essa comprende, nei confronti dei sacerdoti secolari che sono incardinati nella prelatura, il regime in tutti i suoi aspetti, salvi restando sempre i legittimi diritti dell'Ordinario del luogo. Invece, rispetto ai laici che entrano a far parte della prelatura con un vincolo contrattuale, la giurisdizione del Prelato è limitata ai compiti specifici della prelatura stessa.

Quali sono questi compiti, nel caso dell'Opus Dei? Si possono sintetizzare in due precisi impegni apostolici: 1) Il Prelato e il suo presbiterio (il clero secolare della prelatura) si impegnano a prestare ai fedeli della prelatura tutta l'opportuna assistenza pastorale che si richiede per realizzare quegli obblighi seri e qualificati — di natura ascetica, formativa ed apostolica — che tali fedeli hanno contratto nel momento in cui son en-

trati a far parte della prelatura. 2) Tutti i fedeli della Prelatura, sotto la guida del Prelato, si impegnano a promuovere uno specifico apostolato in tutti gli ambiti della società civile, in modo da far sì che un numero sempre maggiore di persone che vivono nel mondo prendano coscienza della loro chiamata alla santità attraverso il proprio lavoro professionale ordinario.

Osserviamo subito che il frutto di questo apostolato specifico dei fedeli della Prelatura della S. Croce e Opus Dei resta ovviamente, in massima parte, nel territorio stesso delle diocesi in cui ciascun fedele vive ed opera; sono le diocesi, dunque, a beneficiarne in primo luogo. Inoltre, come sottolinea la *declaratio*, tale apostolato si svolge sempre con un perfetto coordinamento con gli ordinari del luogo, e sempre con la più scrupolosa osservanza delle norme generali che essi stabiliscono (in materia disciplinare, liturgica, ecc.). Vi sono poi frequenti contatti fra il Prelato e i suoi vicari con gli Ordinari, che vengono così regolarmente informati delle iniziative che si intendono promuovere nel rispettivo territorio.

E' evidente che, su questa base, la potestà ordinaria del Prelato dell'Opus Dei *non interferisce* minimamente con la potestà degli ordinari diocesani: l'ambito di attività pastorale specifica della Prelatura — che coincide con gli obblighi che i fedeli decidono liberamente di assumere con la loro adesione — è di per sé al di fuori dell'ambito di cura pastorale ordinaria proprio della vita diocesana. La giurisdizione del Prelato dell' Opus Dei, pertanto, non è *cumulativa* nei confronti della giurisdizione dell'Ordinario del luogo, come invece avviene, ad esempio, nel caso dei vicariati militari. E' noto infatti che, laddove esiste un ordinariato militare, le medesime competenze, relative alla *cura pastorale ordinaria* dei fedeli che sono sotto le armi, spettano sia all'Ordinario del luogo in cui essi in quel momento si trovano a risiedere, sia al rispettivo Ordinario militare. In questo caso si verifica effettivamente una giurisdizione cumulativa nella cura pastorale ordinaria dei fedeli (celebrazione di matrimoni, funerali, ecc.; amministrazione della Cresima e dell'Unzione degli infermi; sacra predicazione; celebrazione del sacramento della Penitenza; ecc.).

Nel caso dell'Opus Dei, tutte le competenze che sono proprie degli ordinari diocesani nei confronti dei fedeli del loro territorio restano al vescovo diocesano, perché costituiscono la cura pastorale ordinaria ad essi affidata, ed i fedeli della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei continuano ad essere comuni fedeli come tutti gli altri.

Rapporti pastorali

Si deve anzi dire che, sul piano pastorale, la giurisdizione che viene esercitata all'interno dell'Opus Dei nell'ambito dei suoi fini specifici, *rafforza ed asseconda* la giurisdizione dell'Ordinario del luogo. Nello svolgere i suoi compiti propri, l'Opus Dei sensibilizza i laici che vengono a contatto con i suoi apostolati, perché mettano in pratica, con la maggior sollecitudine, le direttive pastorali di carattere generale che i pastori delle diocesi hanno impartito per tutti i fedeli del loro territorio. Diciamo « tutti i fedeli »: infatti, i laici incorporati alla Prelatura della Santa Croce e Opus Dei sono (dal punto di vista giuridico e da quello teologico) dei fedeli esattamente uguali agli altri che risiedono nella diocesi. La loro azione si svolge quindi a titolo personale, oppure attraverso altri gruppi di azione pastorale — come sono le parrocchie e le associazioni cattoliche diocesane —, al pari di qualunque altro fedele della diocesi, in piena libertà.

Questi fedeli sono uomini e donne, celibi e sposati, lavoratori manuali ed intellettuali: fanno parte di quella porzione del popolo di Dio che è la diocesi. Se aderiscono all'Opus Dei, lo fanno in virtù di un contratto bilaterale, dal quale derivano *diritti ed obblighi* nell'ambito dell'ordinamento canonico. Si tratta di un contratto che mette in vita un rapporto per sua natura stabile: il suo specifico contenuto è delimitato dagli scopi della Prelatura e dagli ambiti di competenza del Prelato; esso trova origine nella vocazione specifica all'Opus Dei — la chiamata di Dio a svolgere quell'apostolato, con quello spirito e con quei mezzi — che i fedeli della Prelatura dimostrano di possedere.

Tutto ciò che sta al di fuori dei fini della Prelatura (e la Opus Dei, specificamente, non ha altri fini che il servizio della Chiesa e delle anime, cioè l'apostolato cristiano in senso stretto), non può essere oggetto di impegni contrattuali. In particolare, i fedeli della Prelatura, per quanto riguarda la politica e la professione, non hanno altri limiti se non quelli della fede e della morale cattolica, né altre direttive se non quelle che la autorità ecclesiastica può eventualmente dare per *tutti* i cittadini cattolici.

A motivo di questa libertà di scelta nelle realtà temporali, i fedeli della Prelatura possono promuovere, assieme ai propri concittadini, qualsiasi tipo di attività assistenziale, educativa, di beneficenza, di assistenza, ecc. Ma nemmeno queste opere costituiscono il fine della Prelatura. Esse sono — quando vi sono

— una conseguenza del lavoro professionale e della sollecitudine apostolica dei fedeli che fanno parte della Prelatura. In tal senso, è ovvio che queste iniziative non vanno considerate come attività ecclesiastiche; sono invece, a tutti gli effetti, attività civili, pienamente laicali; il che non toglie che siano animate da un profondo spirito cristiano e che abbiano quindi una indubbia utilità ecclesiale. Essendo delle iniziative meramente civili, sono autonome: dipendono cioè solo dalle leggi civili del luogo in cui operano, proprio come da queste leggi dipendono altre scuole o ambulatori o centri di assistenza promossi da altri cittadini del paese.

Allo stesso tempo, pur muovendosi con questa giusta autonomia, i fedeli della Prelatura che si occupano di tali attività seguono sempre con grande senso di responsabilità le direttive generali della Santa Sede e dei Vescovi locali per l'apostolato dei laici, come fanno tutti i buoni cattolici.

Un'istituzione della Chiesa con annessa un'associazione per sacerdoti

La potestà ordinaria di regime o giurisdizione di cui gode il Prelato riguarda dunque un'istituzione di carattere *secolare*, una struttura della Chiesa che tende ai fini già specificati, e si distingue pertanto da ogni fenomeno associativo di carattere religioso.

Tecnicamente parlando, l'Opus Dei non è più un'associazione (come tante operanti nella Chiesa), ma una struttura pastorale della stessa Chiesa, la cui ragion d'essere è quella già spiegata. Tuttavia, una dimensione associativa rimane nell'ambito dell'Opus Dei ed è quella che riguarda i sacerdoti diocesani, incardinati nelle rispettive diocesi territoriali e dipendenti dal proprio vescovo.

Questi sacerdoti hanno la possibilità di partecipare della spiritualità propria dell'Opus Dei: essendo tale spiritualità fondata sulla santificazione del lavoro ordinario, per i sacerdoti diocesani riguarderà la santificazione del loro ministero sacerdotale, perché questo è il loro lavoro ordinario.

La *declaratio* della Sacra Congregazione per i Vescovi annuncia in effetti che, accanto alla Prelatura personale, la Santa Sede ha costituito un'Associazione inseparabilmente unita ad essa, denominata *Società Sacerdotale della Santa Croce*. Questa

associazione di sacerdoti secolari ha come presidente lo stesso Prelato della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei; ma la potestà del Prelato nella Società Sacerdotale della Santa Croce *non è una potestà ecclesiastica di regime o giurisdizione*, ma soltanto una potestà domestica di tipo associativo, anche se comprende gli stessi àmbiti spirituali ed apostolici della Prelatura (cioè indirizzare alla santità nell'esercizio dei propri compiti ordinari e dei doveri del proprio stato).

Soci della Società Sacerdotale della Santa Croce sono, *ipso iure*, tutti i sacerdoti secolari che formano il clero della Prelatura (questi, com'è noto, provengono tutti dalle file dei laici dell'Opus Dei, non dal clero diocesano), e poi, in virtù del diritto di associazione che la Chiesa riconosce a laici e sacerdoti, anche quei sacerdoti diocesani che desiderano vivere la spiritualità dell'Opus Dei.

Questi ultimi, naturalmente, mantengono intatta l'incardinazione e la dipendenza canonica e pastorale nei confronti della propria diocesi e del rispettivo Ordinario. I sacerdoti che si ascrivono alla Società Sacerdotale della Santa Croce non costituiscono quindi il clero della Prelatura; pertanto, non sono sotto la giurisdizione ordinaria del Prelato, ma sotto l'esclusiva giurisdizione del Vescovo della diocesi in cui sono incardinati.

Il processo di formazione giuridica che culmina con la recente erezione dell'Opus Dei a Prelatura personale è stato lungo e laborioso. E non poteva essere altrimenti, visto che la prudenza del legislatore dev'essere maggiore lì dove la legge presuppone un notevole contenuto innovativo. Allo stesso tempo, questo lungo e prudente processo è una garanzia in rapporto all'adeguamento della norma alle esigenze pastorali che è venuta ad affrontare.

Il fenomeno spirituale e pastorale dell'Opus Dei non risulta modificato o alterato da questa nuova figura giuridica. Anzi, siccome essa si adegua pienamente e definitivamente alla sua natura schiettamente secolare, l'Opus Dei ricava la piena conferma, ai massimi livelli dell'autorità della Chiesa, del suo spirito e delle sue norme, d'accordo con quanto il Fondatore aveva stabilito per il servizio della Chiesa e di tutte le anime, sempre in un'armonica ed organica connessione con tutte le altre strutture ecclesiastiche, sempre cioè in armonia con la pastorale della Chiesa universale e delle Chiese locali.

DOMINIQUE LETOURNEAU

L'UOMO DI FRONTE A DIO NELLA TRAGEDIA GRECA E NEL « CHRISTUS PATIENS »

Parte IV

5. *Peccato e peccatori.*

Quantunque la tragedia greca abbia sempre mantenuto, seppure a diverso grado di concentrazione, un carattere sacro, per cui veniva naturalmente ad interferire con quesiti morali e con il rapporto tra l'uomo e Dio, non è tuttavia possibile tracciare, in base al patrimonio superstite, un quadro completo della casistica che venne affrontata, perché essa dipende strettamente da una certa aleatorietà della selezione operata dal tempo e dalla peculiarità delle trame mitiche su cui vennero progressivamente a concentrarsi le preferenze dei poeti. Se la rassegna non può quindi pretendere di esaurire tutta l'area che venne toccata, fornisce però un'esemplificazione così abbondante da permettere una valutazione fondata. Il campione è, senza dubbio, affidabile.

La gamma della colpevolezza trascolora attraverso ad una molteplice varietà di trapassi. Le Danaidi incarnano subito un complicato atteggiamento morale in cui si fondono e confondono un'istintiva renitenza alla legge naturale del matrimonio ed un'invincibile acrimonia contro i malvagi cugini Egizi, che le ambivano per assicurarsi, a pieno titolo, i diritti al regno (134): si rifiutano alla legge provvidenziale dell'amore per una riluttanza nativa, ma, a loro giustificazione, possono mettere innanzi la cupidigia dei pretendenti, che quella medesima legge avevano snaturata: si ribellano ad un dovere che era però stato abbassato a maschera d'arroganza. Ai vv. 38-40 la situazione, in se stessa identica, si evolve psicologicamente, in quanto « l'empia follia » ha assunto la consistenza concreta di un « sacro di-

(134) Cfr. *Suppl. Aesch.* 9-11: « Per una congenita ripugnanza all'uomo abbiamo in abominio le nozze con i figli d'Egitto e la loro empia follia ». Cfr. 141-43 (151-53).

vieto »: da impressione emotiva a indiscutibile obiettività (cfr. vv. 78; 81), sulla quale tuttavia torna a fiammeggiare il risentimento più amaro (135). La coscienza delle protagoniste è convinta, ma la via che percorrono non è certo sicura: caso specifico e norma generale si mescolano procedendo su di un terreno sul quale i confini dell'etica sono soltanto vagamente indiziari (136).

Un inaridimento peggiore, velato però da una più rassicurante ossequenza ufficiale, è rappresentato dal ritualismo (137),

---

(135) Vv. 104-10. I due motivi — ripugnanza delle fanciulle e brutale volgarità dei loro inseguitori — sono talmente peculiari di questa tragedia che ritornano espliciti verso la fine (vv. 787-807 e 817-21) e vengono poi ribaditi in un dialogo che li evidenzia in tutta la loro opposizione rabbiosa e disperata (vv. 825-901). L'intreccio dei contrasti s'infittisce e, attraverso ad incoerenze umane (vv. 921; 926-27) e ad antagonismi divini (vv. 1031-43), a leggi universali intuite in disegni che si sfumano talora in un'evanescente incertezza (vv. 1048-52) e ad inflessibili predisposizioni dell'indole personale (v. 1056), a concordanze sull'impenetrabilità del futuro tratte a significati divergenti (vv. 1057-59) ed a generici consigli di misura (vv. 1060-62), torna a concentrarsi in un rifiuto di nozze, nel quale la contingente violenza degli Egizi lascia dubbia l'estensione del diniego (vv. 1063-65). Le ultime note del dramma insistono sulla giustizia del proprio atteggiamento (vv. 1072-73), ma hanno la precarietà di un'autoassoluzione, come gli « accorgimenti liberatori del dio » (vv. 1073-74) si dissolvono in un trepido augurio.

(136) Sullo sbaglio morale vedi J.M. BREMER, *Hamartia. Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam 1969, pp. XX-211.

(137) Esempi perspicui ci vengono offerti ancora dalle *Supplici* di Eschilo, nelle quali — con una mentalità che era, del resto, comunissima nell'epoca — il coro chiede: « Quali di queste divinità debbo ancora invocare? » (v. 217), facendo sospettare, con la sua meccanica esteriorità, di essere mosso da una religiosità senz'anima, che, quasi, non include neppure più il problema della fede. Quando poi Pelasgo domanda alle supplici che cosa chiedano « tenendo in mano dei rami colti da poco ed avvolti in bianca lana » (v. 333; cfr. 344-45), subodoriamo un culto che si esaurisce nella liturgia e che riduce il sacro a sacrale, sommergendo il rapporto col divino nella convenzionalità. Poco sotto (vv. 354-55) Pelasgo dichiara: « Io vedo, all'ombra di rami colti da poco, un'insolita schiera che si è messa sotto la protezione di questi dei tutelari ». Non la vede certo ora, perché le aveva già colloquiato insieme da lungo tempo (dal v. 234 in poi) e quei rami supplici li aveva subito scorti (cfr. vv. 241-42) e poi li aveva ripetutamente menzionati con una notevole fissità espressiva che li poneva in risalto: non era quindi una nuova sensazione visiva, era un ritorno meditativo; quei « rami colti da poco » lo attirano quasi più delle fanciulle che li impugnano, acquistano una forza che si tinge di minaccioso; sembrano trapassare a talismani che lo soggiogano piuttosto che rassicurarlo. Concorda nel denunciare una superficialità esposta al pericolo di disseccamento l'interrogazione che Pelasgo rivolge al coro: « Come posso dunque applicare nei vostri riguardi la mia pietà verso gli dei? » (v. 339). La sua religiosità non sembra dettargli norme di condotta, che egli domanda dal di fuori, da quei rami che ha nominati appena prima (v. 333) e che nominerà appena dopo (v. 345): sono quelle insegne che diventano fonti della morale.

il quale ha come estrema delimitazione l'astenersi dal saccheggiare i templi sacri (138), dal mancare di riguardo verso gli dei (139), dal disprezzarli o dall'irritarsi con loro (140), dal disobbedirli (141), dal violare i giuramenti pronunciati in loro nome (142), dal trascurare indovini e sacrifici (143). Sono peccati che mirerebbero contro la divinità e che rivestirebbero un alto grado di malizia se la consapevolezza non vi si trovasse, in genere, a bassissima concentrazione; l'atto, nella sua meccanica esteriorità, tende ad esaurirsi in se stesso: non arriva fino a Dio. Il peccatore ci appare assai più sventurato che trasgressore: sulla colpa prevale il castigo, che assume ben presto l'aspetto di calamità. Su questi eroi travolti nella rovina si riverbera assai più la nostra umana compassione che la nostra condanna.

Accanto a tali colpe avvolte in un'atmosfera brumosa, che dell'uomo manifesta la debolezza e la limitazione lasciandone nell'incertezza la malvagità, sfilano, nella tragedia come nella vita, le manchevolezze prodotte dalle passioni incontrollate. Ci

---

(138) Cfr. *Agam.* 338-44; *Rhes.* 516-17: quello che conta è di non offendere le prerogative degli dei, rispettandone beni e prestigio. Si pensa agli dei, ma ci si preoccupa più dei loro santuari: in primo piano si situano corretti rapporti sociali.

(139) Per le irrimediabili punizioni che colpiscono coloro che ne infrangono, anche inconsciamente, i diritti o la suscettibilità vedi *Ajax* 172-81; 186-87; *Phil.* 1326-28; *Troad.* 41-44; 247-58. In *Andr.* 1194-96 Peleo fa voti che Neottolemo non avesse mai rimproverato ad Apollo la freccia che uccise Achille, perché ne fu tosto punito. Le colpe contro gli dei sono inesorabilmente mortali, come sono irremissibili: Neottolemo fu soppresso proprio mentre ne chiedeva perdono. Con analoga durezza fu colpito Filottete perché « si avvicinò » al recinto di Crise: sono numi che provvedono assai più ad un metro quadrato di proprietà che non allo strazio di una persona.

(140) Si susseguono ammonitori i richiami al riguardo: cfr. *Suppl. Aesch.* 732-33; *Antig.* 76-77; 745; 955-65; framm. Eur. 1078 Nauck².

(141) Oltre agli esempi, tra i quali spicca l'infrazione di Laio agli ordini di Apollo (*Sept. Th.* 742-49; 842; *Phoen* 13-22; 867-69), incontriamo aforismi (framm. Eur. 716; adesp. 312 Nauck²) che dissuadono da ogni trasgressione o conflitto, come troviamo sentenze (framm. Eur. 490; adesp. 356 Nauck²) e proclami (*Iphig. Taur.* 1475-85: anche se Toante, che se ne fa banditore, è figura soffusa d'un'ironica canzonatura) che caldeggiano l'ossequio. Su tutti s'eleva solennemente profondo ed austero il messaggio di Antigone (vv. 450-57) sull'osservanza delle « leggi non scritte e stabili degli dei ».

(142) Cfr. *Antig.* 367-70; *Med.* 412-13.

(143) Cfr. *Suppl. Eur.* 155-59. Adrasto si muove in un intrico di oracoli e controoracoli, che comportano ovviamente interpretazioni opposte, per cui la via retta finisce sempre per essere quella designata, dopo, dai fatti: il responso non trattiene dall'errore, lo rende soltanto, soggettivamente inescusabile; invece di evitare guai, vi aggiunge la disperazione.

imbattiamo quindi nell'opportunismo (144), nella cupidigia, che s'impossessa con la forza e trattiene i beni altrui (*Hel.* 903-16), nell'insaziabilità (145), nell'ingiustizia (146), nella pigrizia (framm. adesp. 527 Nauck²), nell'invidia (framm. 2 Ippotoonte, Nauck² p. 827), nell'ambizione (147), nella discordia (148), nell'audacia temeraria (*Antig.* 853), nella violenza (*Suppl. Aesch.* 225-29), nella prepotenza (*Oed. Col.* 911-23), nella contaminazione di famiglie che si uniscono, mediante il matrimonio, con altre dal sangue impuro, esponendosi ai rigori di Zeus (*Suppl. Eur.* 221-28), nella profanazione sacrilega della fedeltà nuziale, posta sotto il patrocinio divino (*Andr.* 603), nella violazione di una vergine (*Choeph.* 71-72), nell'empietà (framm. 832 Eur.; 486; 494; 498 adesp. Nauck²).

Fomite precipuo di sventura sembra però essere l'*hybris*, un'esaltazione dell'anima nella quale la superbia tracotante accenna spesso a vanire in una progressiva foschia in cui finisce per sembrare più soltanto impulsività riottosa o ingenuità incauta. Gli esempi di Partenopeo (*Sept. Th.* 529-32), di Capaneo (*Sept. Th.* 422-29; *Antig.* 126-33; *Suppl. Eur.* 639-40; *Phoen.* 182-92; 1172-86), di Agamennone (*El. Soph.* 566-72), di Atteone

---

(144) Il discorso di Oceano a Prometeo (*Prom.* 307-29) è ispirato ad una grettezza utilitaristica che stagna in un'atmosfera piatta; il più antico dei Titani declama l'epopea del cavarsela alla meglio. Da questo realismo pratico che ha accantonato qualsiasi valore morale emana un profondo senso di convinzione soddisfatta: non l'ha mai sfiorato un palpito di nostalgia verso un istante d'eroismo. Può attendersi un'obiezione (v. 317), ma non riesce assolutamente a coglierne l'anima. Costituisce il prototipo della mediocrità grigia, che non immagina neppure spazi al di là dell'angusto recinto che la protegge e la soffoca. Oceano pensa e riflette sulle leggi dell'esistenza, che è persuaso di avere acutamente penetrate, come lo è di essere buono ed umano; solo che la sua assennatezza e la sua cordialità si svuotano per carenza di magnanimità e di spinte ideali.

(145) Dal coro dell'Agamennone (vv. 1001-17) viene preconizzata una misura che è detta proteggere dagli urti contro scogli nascosti. Non si dànno prove, le quali vengono surrogate da solenni aforismi, che, se non si rivolgono alla ragione, agganciano fortemente la fantasia: le dimostrazioni sembrano assorbite nell'indiscutibilità di un'esperienza che si sublima in legge.

(146) La cui punizione è ritratta dal coro dell'Agamennone (vv. 381-98) in visioni potenti, che afferrano l'anima nella sua più segreta intimità. E' un canto maestoso che incute il timore di ciò che arriva da un'arcana lontananza ed è tutto intessuto su immagini che, in rapida successione, illuminano la psicologia con scorci che, lasciando ancora larghe fasce di tenebra, arricchiscono il vigore di una gagliarda suggestività.

(147) La sua forza di seduzione sull'anima è drammaticamente espressa da Giocasta (*Phoen.* 531-32) con gli epiteti di « la più funesta delle divinità » e di « dea ingiusta ».

(148) Il coro delle *Fenicie* (v. 799) la definisce « una dea terribile ».

(*Bacch.* 337-40; 1291), di Tamiri (*Rhes.* 915-25) ci porgono punizioni equivalenti ma modi di comportarsi assai disuguali: accanto a Capaneo, che incarna lo squilibrio della iattanza arrogante e fa pensare più ad un paranoico in preda al delirio che non ad un uomo trascinato da una passione, sia pure violenta, prevalgono figure di soldatacci burbanzosi, che, consci di una forza effettiva, se ne lasciano momentaneamente inebriare e, nei crocchi, si abbandonano a sparate che testimoniano assai più volgarità che malizia. Le parole hanno la rozzezza della bestemmia che non intende disprezzare Dio ma solo esaltare se stesso: la divinità diventa anzi la personificazione del superlativo supremo, del quale Partenopeo o Atteone o Tamiri pensano di fare il proprio piedistallo. Agamennone poi si rilassa ad un istante di euforia, che è compiacimento alieno da qualsiasi boria insolente. Già in Eschilo (*Agam.* 914-30) l'eroe aveva rivelato una mentalità restia all'eccesso di onori; una saggezza quasi presaga temperava l'eccitazione del trionfo con quell'ombra di amarezza critica che è il frutto di una lunga esperienza in un'anima riflessiva. Rilutta ad una colpa che pure gli viene addebitata: è una coscienza sensibile nella sua inquietudine e tuttavia viene pareggiata nella rovina a tutte le altre che si erano precipitate nell'abisso con cieca braveria (149).

Dai passi riferiti tende ad emergere quell'esigenza di una misura che, nella sua indeterminabilità, costituisce l'anelito sempre sfuggente dello spirito greco. Quando le ancelle esorta-

(149) Oltre che rievocata sul piano della storia, la condanna dell'*hybris* è proclamata su quello del diritto: cfr. *Sept. Th.* 501-03 (Pallade Onka ha per Ippomedonte un'ostilità che da morale trapassa quasi a fisica: l'*hybris* è un fattore che provoca una reazione di ripulsa a carattere automatico-istintivo); 550-51 (sulle labbra di Eteocle il contenuto religioso, che invoca la punizione divina contro l'insolenza nemica, inclina a stingersi in una specie di contrappasso insito nella natura); *Agam.* 699-708 (anche un'adesione occasionale al reo rende complici e coinvolge nel crollo); *Trach.* 280; *Oed Tyr.* 872-79 (il coro segue il percorso che l'*hybris* normalmente compie da fermento psicologico a catastrofe storica); 882-91 (qui invece esso lancia un'imprecazione contro quanti, nel loro orgoglio, vilipendono la giustizia e gli dei, ma la sua è una fede esposta al pericolo di identificarsi con la rispettabilità civica); *Bacch.* 890-92 (altra norma di saggezza, nella quale la preconizzazione del senso del limite è però infusa di una stanchezza che sa di rassegnazione: cfr. vv. 893-96); framm. 531 Soph. Nauck², n. 590 Radt p. 441 e Demonatte 1 Nauck² p. 827 (ritorna l'ammonimento a contenere le aspirazioni nei limiti della natura, astenendosi dall'impudente pretesa di attingere alla sfera divina). Se, nella disamina dell'*hybris*, predomina l'osservazione degli effetti che essa produce, non mancano neppure gli avvertimenti sulle cause che la possono ingenerare, che sono soprattutto un'*hybris* antecedente (*Agam.* 763-66), la prosperità (framm. 437 Eur. Nauck²) e la ricchezza (framm. 438 Eur. Nauck²).

no il coro invitandolo « a pronunciare una preghiera che sia discreta (*métrios*) », questo domanda: « Qual è la convenienza (*kairós*) che tu mi vuoi insegnare? », provocando la replica delle ancelle: « Non esagerare mai nei rapporti con gli dei » (*Suppl. Aesch.* 1060-62) e dinanzi al pericolo di Tebe assediata il coro riflette: « Qualora la prosperità sia diventata troppo consistente, gli uomini industriosi debbono gettarne giù dalla loro poppa » (*Sept. Th.* 769-70). In queste, come in moltissime altre situazioni, riaffiora, ineludibile ed inevasa, la domanda sulla collocazione del limite. Il Greco, così aperto all'intuizione di quella bellezza che è soprattutto congruenza, decoro e buon gusto, brama ricrearla nella sua vita morale, facendo un « cosmos » anche della sua esistenza: vorrebbe comporre in una sovrana armonia gl'impulsi contrastanti che gli si urtano nell'anima, ma s'accorge che quello è un miraggio che non riesce a raggiungere. Gli resta un ideale a cui riferirsi, destinato però ad esaurirsi in nostalgia per mancanza di forza nel dominare gli stimoli e di chiarezza nel fissarne la legittimità dei domini (150).

Anche il delitto tipico — l'omicidio — se appare più volte

---

(150) Questa caligine mentale, che è già soglia di natura, si incupisce a cecità, con l'avvento di Ate che, nella sua « inestricabile rete » (*Prom.* 1078) imprigiona gli uomini i quali vi piombano senza bene sapere il perché. Vi cadde Aiace, quantunque fosse « il più previdente di tutti » (*Ajax* 118-20), destando nel pur scaltrissimo Ulisse un brivido di smarrito sgomento: siccome non sapeva cosa fosse, divenne anch'egli ansioso per sé, sebbene fosse accorto e pio: l'imprevedibilità della catastrofe gli faceva rassomigliare ogni vivente « ad uno spettro o ad un'ombra vana » (vv. 123-26). L'Ate del Telamonio era la strage degli animali, ma anche l'esito della follia prodotta dal suo accecamento (v. 307): attraverso ad una fuga di piani prospettici essa torna sempre ad alternare il disastro considerato nella sua concretezza (v. 363) e lo sfascio costituito dallo stravolgimento mentale osservato nelle sue dimensioni complessive (v. 643). Nei momenti di più cupa drammaticità, da scompiglio nell'intelletto umano sale ad irresistibile potenza superiore che provoca quello sconcerto (*Agam.* 770). L'abituale difficoltà di individuare le norme dell'etica in talune circostanze si potenzia fino all'abbuiamento totale della ragione: non è malattia, è punizione e come tale assume una gravità terribile, perché travolge in una catastrofe senza ritorno. Una colpa che potrebbe anche essere solo uno sbandamento per temporanea attenuazione della coscienza si fissa a definitiva soppressione della coscienza: la via di questa morale conosce soprattutto la direzione del peggio. Il concetto di salvezza si riduce ad un remoto punto luminoso, che appartiene più al mondo dell'astrazione che non a quello della realtà. Per studi recenti su Ate puoi vedere R.E. DOYLE, *The use and meaning of ate in the seven extant plays of Aeschylus*, Diss. Cornell Univ. Ithaca 1965, pp. 244 (microfilm), sommario in DA, XXVI (1966), 5422: J. STALLMACH, *Ate. Zur Frage des Selbst - und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen*, (« Beiträge zur klassischen Philologie », Heft 18), Meisenheim am Glan 1968, pp. 117.

nella sua nuda immediatezza di assassinio (151), spingendosi talora fino ad una raffinata ferocia (cfr. *Agam.* 1385-86; 1389-92), inclina pure a distribuirsi in un'embrionale casistica che ne presenta, per quanto in maniera disorganica e frammentaria, alcuni aspetti specifici; troviamo così che esso viene condannato interpretando la concorde esecrazione di tutto il popolo (*Agam.* 1407-11), che ne viene sollevata con ansia la liceità, anche quando si presenta come taglione per un precedente eccidio (*Choeph.* 122), che, in questo medesimo caso, l'uccisore cercherà di scagionarsi impersonandosi in una visione profetica (*Choeph.* 540-50; cfr. 523-34), di cui si pone a predestinato realizzatore, o identificandosi con la vittima, quasi che annullasse,

(151) Cfr. *Agam.* 1343; 1345; 1377-90; *Choeph.* 604-12; 613-22; 631-36; *Trach.* 296-80 (l'uccisione di Ifito compiuta da Eracle, la quale riuscerebbe a giustificarsi come vendetta di una rozza provocazione, resta invece crimine in quanto proditoria: la colpevolezza ha cambiato natura); *Med.* 1013-14 (attribuendo l'infanticidio agli dei — evidenziati dall'anticipo e dalla collocazione a sommo del verso, che ne prolunga il suono e l'immagine — ed a se stessa — termine che giunge quasi smorzato ed in sottordine, come se tentasse di persuadere sé e gli altri di essere stata, in qualche modo, risucchiata — Medea ammette la propria responsabilità, ma, mentre deplora il fatto, inserendovi un complice cerca anche di attutire la gravità della sua parte. C'è la fierezza della lealtà, ma anche l'umana trepidazione che sogguarda al rifugio d'una scusa); 1284-89 (il suicidio di Ino, che trascina nella morte i due figli, è sdoppiato nell'evento oggettivo, che risale alla donna, e nelle circostanze determinanti che sono addebitate agli dei e a Era); *Hec.* 774-76; 790-97 (Polimestore è il tipo del deliquente integrale, che concentra nella sua scelleraggine tutti i moventi più abbietti, senza un'ombra di dignità od un palpito di umanità); *Phoen.* 634-35 (Polinice spera che, dopo aver ucciso Eteocle « con l'aiuto degli dei », avrà la signoria sulla terra tebana: psicologicamente il delitto è tanto ammesso da essere ormai stato superato in un'accoglienza che si sublima nella partecipazione divina. Policine è al di là dell'atto, che ai suoi occhi si configura in semplice tappa di un cammino di cui è significativa soltanto la meta: il sogno del potere gli ha tranquillamente capovolto la nozione di morale; è sottentrato un nuovo assoluto); *Ion* 843-56 (l'uccisione altrui è presentata come una mossa preventiva per impedire la propria; è certo un motivo sentito, ma lo stimolo decisivo è, per il vecchio, la devozione verso Creusa e la conseguente improvvisa antipatia verso chi sopravviene ad accrescerne l'infelicità ed il pericolo); 972-81 (la brama impetuosa di vendetta, nata nel vecchio dall'affettuosa fedeltà per Creusa, gli toglie non solo la riluttanza ma la stessa coscienza della colpa, inducendolo a proporre sacrilegi ed omicidi con la più fluida prontezza: vede solo più la ritorsione, non la natura del mezzo con cui la compie); 1015-47 (dai propositi alla compiaciuta preparazione dell'assassinio: tutto si riduce ad un'impresa; contano unicamente gli ostacoli e le opportunità, ed il clima è quello di un impegno che pregusta il successo. La temperie morale è ben analizzata dal protagonista stesso: « Quando le cose sono propizie, è bello onorare la religiosità, ma quando uno vuole nuocere ai nemici, nessuna legge si porrà ad ostacolo); 1048-60 (ai due attori che compiono la rappresaglia si unisce il coro augurandole esito felice, grazie all'intervento di Einodia: preoccupazione fondamentale che muove il coro è la purezza della razza autoctona ateniese, da garantirsi sopprimendo possibili intrusi nella dinastia degli Eretteidi).

in un trasferimento, la propria individualità (*Choeph.* 828). Come Oreste tentò di schermirsi dietro l'investitura paterna (152), così Clitennestra si sforza di scaricare sul destino almeno una parte della sua responsabilità, mettendo in atto una concausa (*Choeph.* 910).

La persona del colpevole e la natura della colpa tendono a ritrarsi dalla piena luce della speculazione: si preferisce insistere sull'inespiabilità del sangue versato, per il quale non esiste riscatto (153), prospettare le pene (*Choeph.* 924), discutere sull'estensione della consanguineità (*Eum.* 210-23; 605-08; 653-61), ipostatizzare in avverse figure divine i dualismi morali dei quali la ragione non era ancora riuscita a comporre le antinomie (154). Questi contrasti, che, nella sterminata varietà di situazioni che la vita comporta, si differenziano in una molteplicità incontrollabile, nella tragedia culminano appunto nel personaggio di Oreste, il quale si trova lacerato da una biforcazione sulle cui due vie sta ugualmente piantato il delitto più grave che possa concepirsi. Perfidie e delitti di Atreo e di Tieste, immolazione di Ifigenia, assassinio di Agamennone... il coro incomincia a contemplare, sconcertato, una serie di delitti (*Agam.* 1560-66) divenuti necessari ed ai suoi occhi accenna a profilarsi, vaga nelle forme ma ferrea nella necessità, la legge suprema

---

(152) E non si era trattato di un atteggiamento improvviso, in quanto già il coro aveva trasfigurato la spada del vendicatore in quella della giustizia (*Choeph.* 639-47). Al posto d'Oreste sottentra poi l'Erinni ed il delitto che egli sta per compiere si separa da lui per assumere un'autonomia ontologica che lo connette, invece, come a sua origine, ai delitti antecedenti (vv. 648-52): l'operatore sembra slontanarsi sullo sfondo, ridotto a testimone distaccato di una vicenda che si sviluppa per un suo dinamismo indipendente.

(153) Cfr. *Choeph.* 48; 66-70; 72-74; 520-21; 577-78;*Eum.* 173-77; 261-63; 267-69; 273-75; 300-05; 334-39 ...

(154) L'aspro diverbio tra Apollo che, con i suoi oracoli, aveva imposto ad Oreste il matricidio, in espiazione dell'assassinio effettuato da Clitennestra, e le Erinni, che lo perseguono precisamente per il matricidio compiuto, costituisce la trama su cui sono intessute tutte le Eumenidi. La monotonia con la quale gli assunti si ripetono senza sostanziali approfondimenti che ne vivifichino gli orizzonti e l'inserzione di dissidi personali tra i numi che ristagnano al livello del più scipito ed angusto pettegolezzo contribuiscono, insieme all'infelice tematica politica e patriottica, a comprimere al suolo l'ala poetica della tragedia. La potenza fantastica e la ricchezza d'intuizioni delle due tragedie precedenti qui si vanno rapidamente esaurendo. L'iniziativa di Apollo nello spingere Oreste alla vendetta contro la madre era già stata posta in pieno risalto nelle *Coefore* (vv. 269-300; 558-59; 900-01; 939-41; 953-56; 1027-33; 1038-39) e lo sarebbe stata ancora nell'*Elettra* di Euripide (vv. 399-400; 971-73; 979-87; 1190-93; 1244-46; 1296-97; 1302-04) e soprattutto nell'*Oreste* (vv. 28-31; 76; 121; 160; 163-65; 191-94; 260; 276; 285; 328-31; 416-20; 591-99; 955-56; 1666-67 1681) dove avrebbe avuto spesso un aspro suono di rampogna.

che il colpevole dev'essere punito (v. 1564; cfr. *Choeph.* 312-14). Di chiaro c'è soltanto la norma, con le sue tremende conseguenze di rovina: « Chi potrà allora espellere da questa casa il seme di maledizione? » (v. 1565; cfr. *Choeph.* 48) ed alla domanda angosciata la risposta gelidamente disperata: « Questa stirpe è avvinta ad una cieca sventura » (v. 1566). La formulazione è di un'eccezionale nettezza: ad offesa offesa: « E' decreto divino » (v. 1564). Non si distinguono più i delinquenti dai punitori: la assolutezza della legge (155) tende a dissolvere gli agenti; infatti Clitennestra si interpreta come spogliata della sua personalità alla quale sottentra l'astratta personificazione del genio vendicatore di Atreo (156) ed il coro si sente così frastornato da rimpiangere la morte (vv. 1537-40). Sono, con estrema limpidezza, i risultati dell'unilateralità con cui è vista la colpa: non se ne osserva l'origine nella libera autonomia della decisione, se ne guarda piuttosto l'ineluttabilità per una concatenazione che deriva dal di sopra dell'uomo. Domina un'inesorabile superficialità: lo sforzo di superamento si volge verso direzioni che smarriscono invece di illuminare, in quanto il pensiero si

(155) In *Choeph.* 400-04 la promulgazione assume la più tagliente durezza.

(156) Vv. 1499-1501. A loro volta Oreste ed Elettra, disponendosi a vendicare contro di lei il padre caduto, ne pregano l'assistenza in un tono accorato al quale il consenso caloroso del coro conferisce un effetto di evocazione (*Choeph.* 456-60). Ma non si tratta di un motivo passeggero ed isolato: a breve distanza il tema viene ripreso (vv. 479-509) con accenti sempre più appassionati (notevole al confronto la relativa freddezza di Euripide in *El.* 677-83), che, se non postulano un'identificazione personale, immaginano però una presenza (v. 489) e stabiliscono una confluenza di scopi (vv. 508-09): quello che per i figli è dovere, per Agamennone è interesse. Oreste ed Elettra sono più sentimentalmente fervidi, Clitennestra era stata più intellettualmente fredda: ed è una distinzione geniale: i primi si sentono soltanto investiti di una missione che non li ha ancora immersi nell'orrore del delitto, l'altra da quest'orrore incomincia a sentirsi invadere ed i suoi pensieri assumono spontaneamente una coloritura apologetica (cfr. v. 910 e *El. Soph.* 528). Oreste ed Elettra si lanciano all'esecuzione di quella vendetta, dalla quale Clitennestra cerca di allontanarsi: è un dovere che, compiuto, disfrena il rimorso. Anche questa è una legge, di cui stiamo per assistere ad una nuova applicazione: è infatti assai significativo — e dice molto sulla coerenza del mondo poetico di Eschilo — che Oreste, pochi istanti prima di uccidere Clitennestra, quando l'evento è tanto attiguo da poter quasi essere considerato come avvenuto, rigetti su di lei non solo la responsabilità del fatto ma anche l'effettuazione: « Non sarò io, sarai tu ad uccidere te stessa » (v. 923). Ed è un atteggiamento insistito, giacché appena dopo (v. 927) vi ritorna con una variazione che è soprattutto una conferma; quando infatti le replica: « E' la sorte di mio padre che ti fissa questo destino » cambia l'agente, che diventa una forza impersonale in luogo di Clitennestra, ma ribadisce la propria estraneità. Per una spinta probabilmente inconsapevole anch'egli tende ad allontanarsi: sono le inevitabili contraddizioni psicologiche che provengono da un obbligo morale il quale fonde virtù e delitto.

inoltra sempre più verso zone buie: l'uomo perde l'iniziativa etica diventando progressivamente semplice oggetto del male. Il divino non ha volto e l'umano non ha indipendenza; gli dei non sanno trovare un metodo di riscatto e gli uomini non lo possono. Uguagliati nella medesima pochezza di vigoria spirituale, si diversificano solo in quanto ai primi è riservata l'impunità, mentre i secondi sono sottoposti ai guai dell'insipienza loro e dei loro signori celesti (157).

Oreste si compiace e si commisera insieme (*Choeph.* 1014), piange sia sul crimine di Clitennestra sia sulla pena che le comportò e dichiara che di quella vittoria egli riporta una ripugnante contaminazione (vv. 1016-17); è convinto di aver operato secondo giustizia (vv. 1027-28) e di aver seguito le direttive di Apollo formulate sotto il peso di atroci minacce (vv. 1029-33), ma si avvede che la sua mente vacilla come un cocchio che vada sbandando fuori strada (vv. 1021-23) e scorge il panico che, appostato presso il suo cuore, sta per far udire la sua voce (vv. 1026-28), nell'attesa di trasformarsi rapidamente nelle sagome delle Furie, irte di serpenti (vv. 1048-50). Lo smarrimento interiore risulta tanto più tragico in quanto non si restringe al raccapriccio successivo suscitato dall'atto della strage e dalla contemplazione dei cadaveri, ma se lo sentiva dentro nell'anima già prima: non avanzò alla vendetta con l'alacrità che può avere un giustiziere che si dirige a compiere una dura ma sacra missione, si predispose invece al gesto che lo avrebbe caratterizzato per sempre con un cuore raggelato: « Dopo averla uccisa, io possa morire » (*Choeph.* 438).

Nell'ansia di quest'etica che impone il delitto emerge con una frequenza quasi automatica il polo della giustizia (158): o

(157) Cfr. *El. Eur.* 971; 1245-46; 1302; *Or.* 251-93. Sull'esigenza, espressa tanto da uomini quanto da Apollo, che l'assassinio di Agamennone venga espiato con l'uccisione di Clitennestra (e di Egisto) cfr. *Choeph.* 18-19; 66-70; 94-95; 114-23; 125-26; 142-44; 158-61; 269-75; 297-300; 327-28; 385-88; 435-37; 540-50; 556-59; 623-30; 646-52; 827-37; 899-902; 909-11; 924-25; 953-56; 973-96; 1027-33; *Eum.* 84; 162-73; 198-203; 210-11; 230-32; 241-43; 458-67; 579-80; 593-95; 622-24; *El. Eur.* 314-38; 668-85; 763-64; 869; 967-87; 1093-96; 1112-15; 1169-71; 1185-89; 1190-91; 1266-67; 1296-97; *El. Soph.* 32-37; 82-83; 95-120; 126-27; 205-12; 261-306; 399; 580-83; 811-12; 1151-56; 1382-83; 1411-12; 1424-25; *Iphig. Taur.* 545-60.

(158) Cfr. *Choeph.* 398; 462; 646; 948-52; *El. Eur.* 771; 1155. *El. Soph.* 477-78; 1440-41; *Iphig. Taur.* 560... Qui assume un'intensità quasi parossistica quell'esigenza di giustizia alla quale fa istintivamente appello, in ogni circostanza, l'anima dell'uomo. Di fronte al sopruso essa costituisce, con la sanità della sua rivalsa, un elemento equilibratore che insieme placa e potenzia la coscienza, di fronte all'incertezza degli eventi tende a porre una legge che agisce come corroborante. Nell'*Ecuba* (vv. 1027-30) il coro canta che « quando vengono a

è affermata nella propria azione o è invocata nella vicenda. I protagonisti possono avere una salda persuasione che essa stia con loro (cfr. *Choeph.* 461), eppure di tempo in tempo sono scossi da un brivido che quella giustizia, sacrosanta, che si apprestano a compiere, precipiti in una nuova, terribile, ingiustizia. Quando i Dioscuri proclamano che fu giusto il castigo inflitto a Clitennestra ma che non lo fu l'intervento di Oreste che glielo applicò (*El. Eur.* 1244), non fanno che confermare dall'alto del fastigio del palazzo e della loro recente divinità una precedente intuizione di Oreste, il quale aveva sussurrato sgomento ad Elettra: « Prima ero puro, adesso sarò imputato di matricidio » (*El. Eur.* 975). L'alternativa è tragica perché illusoria: fare e non fare confluiscono ugualmente in una colpa che ha l'unico sbocco nella rovina (159): è un mondo in cui tutto fluttua in una confusione che non lascia nessuna certezza orientatrice (160). L'uomo è ridotto ad essere condannato al male, sorte tanto più atroce in quanto sussiste un senso di libertà di scelta ed una dedizione sincera all'adempimento del bene.

Un'altra applicazione del conflitto morale che angoscia, nelle sue molteplici forme, lo spirito umano è data dall'obbligo della sepoltura. Quest'imperativo, così penetrato di sacralità, è assoluto o viene sospeso dalla pena per colpe gravissime, specie di

---

confluire il debito verso la giustizia e quello verso gli dei ne risulta un disastro dalla sterminata rovina » ed in framm. 506 Eur. Nauck² osserviamo le ingiustizie balzare sulle loro ali agli dei, dove qualcuno le scrive nelle pieghe del diario di Zeus: sono convinzioni che possono parere utopiche, ma che, per quanti hanno fede, fungono da depuratrici della storia; operano come un appello dinanzi alle iniquità di cui si subiscono i colpi. Il coro tenta di lenire Medea (vv. 155-58), garantendole che, se Giasone le si dimostrasse infedele, Zeus ne avrebbe difeso la causa ed Antigone (v. 921) si domanda per la trasgressione di quale giusto decreto divino, si avvii alla morte: la protesta contro l'uomo che opprime trova respiro in una certezza superiore. Il richiamo alla giustizia, anche quando non è fede, è almeno riscossa. In Teucro, il quale impreca che *eus, le Erinni e Dike « che arriva sempre al suo scopo » mandino alla malora gli Atridi (*Ajax* 1389-91), è sfogo: offre l'impressione di un'alleanza; non importa quanto efficace, conta che toglie dalla solitudine.

(159) Nelle rapide battute di una sticomitia Elettra asserisce: « Se non difendi tuo padre sarai empio », a cui replica Oreste: « Io però dovrò pagare a mia madre il fio di averla uccisa », provocando la ritorsione della sorella: « E a chi lo pagherai se trascurerai la vendetta paterna? » (*El. Eur.* 976-78). Il medesimo intreccio di bene e di male ci viene poco dopo ribadito quando Oreste, Elettra ed il coro, in un dialogo emotivamente straziato, constatano che il precetto di Apollo si risolse nel « più spaventoso dei delitti » (vv. 1190-1226).

(160) Il coro delle Coefore, al culmine di tutta la trama, non sa se definire l'azione di Oreste salvezza o sciagura (vv. 1073-74), come nelle Eumenidi ora si afferma l'inespiabilità del sangue versato (vv. 261-63; 647-48) ora si dichiara che « il sangue sulla mano si assopisce ed illanguidisce » (v. 280).

carattere pubblico? Gli Atridi vogliono privare di questo riconoscimento di umanità Aiace, reo di averne tentato l'omicidio in uno stato di follia (*Ajax* 1047-90; 1126-41; 1304-09; 1326-45), ma Teucro ne afferma il diritto in nome dell'equità (v. 1125) e delle leggi divine (vv. 1129-31) ed Ulisse lo ribadisce proprio per riguardo a queste medesime leggi divine (vv. 1342-45). Ecuba invoca l'appoggio di Agamennone per punire Polimestore che, dopo aver ucciso Polidoro, ne impedì l'inumazione (*Hec.* 796-97); Antigone contrappone ai decreti contingenti di Creonte delle norme eterne ed universali che nessuno è autorizzato ad infrangere (vv. 450-60; cfr. 519); Emone rinfaccia al padre che sta calpestando gli onori dovuti agli dei (v. 745) e Tiresia proclama che il cadavere abbandonato di Polinice induceva gli dei a respingere preghiere e sacrifici ed a rifiutare oracoli (vv. 1019-22) e poi preannuncia a Creonte severi castighi (161). Si avvertono delle istanze etiche che hanno forza di comando ma incertezza d'indirizzo: di fronte ai loro dettami sono possibili troppi punti di vista (162).

Ed è uno scontro che si innalza fino alle soglie d'Olimpo: Prometeo perturba infatti con piena consapevolezza l'ordinamento celeste. Coerente con la sua « scelta morale di benefattore degli uomini » (*Prom.* 28), violò il diritto, concedendo ai mortali le prerogative degli dei (vv. 29-30) ed esponendosi quindi al castigo che subisce (vv. 31-35): osò dare agli uomini il privilegio di Efesto (v. 38), disubbidendo agli ordini di Zeus (v. 40), rendendosi perciò colpevole (v. 70). La staticità della trama, con la sua stessa povertà di azione, aiuta a concentrare il pensiero sulle motivazioni essenziali che animano il dramma (163) ed è una storia di disprezzo dell'umanità da parte dei numi, i quali si disponevano a distruggerla (vv. 228-33). Di fronte

(161) Vv. 1070-76. Sui medesimi concetti ritornano Etra (*Suppl. Eur.* 19; 39-40) e Teseo (v. 348).

(162) Il coro dell'Antigone prima teorizza che l'uomo non sa nulla (v. 618) e loda la massima che destina al disastro colui al quale il male sembra essere il bene (vv. 622-24), poi dimostra di essere egli stesso affetto da questo oscuramento mentale, in quanto vacilla senza nessuna linea dinanzi al caso morale di Antigone: segue infatti una cauta tendenza a dare ragione a tutti, con una velata propensione a parteggiare per i potenti (vv. 872-75). Ancor più del carattere si smarrisce la mente.

(163) Sul furto del fuoco, specifica competenza di Efesto, per trasmetterlo agli uomini e sul castigo connesso cfr. i vv. 7-9; 82-84; 107-13; 140-43; 234-40; 248-58; 267-70; 442-514; 542-43; 612-15; 618-20; 975-76; sul pericolo di mostrare compassione per Prometeo cfr. i vv. 36; 42; 44; 66-68; 79; 388; sulla tirannide di Zeus, dura e feroce, cfr. i vv. 34-35; 96-97; 149-51; 159-66; 185-85c; 186-87; 221-25; 240-41; 304-06; 310-24; 333; 402-05; 934-35; 952; 991; 1091-93.

al cinico egoismo dei celesti, solo Prometeo si oppose in una difesa che gli valse i tormenti che soffre: « Avendo avuto compassione per i mortali, non sono stato ritenuto degno di ottenerla personalmente » (vv. 234-40). Gli dei, sedi della potenza e, se non fonti, almeno garanti della giustizia, provvidero lautamente al loro interesse ed al loro orgoglio, tutelandoli con una legge che escludeva gli uomini da ogni dignità; Prometeo si attirò l'odio di Zeus e colleghi « per aver troppo amato i mortali » (vv. 120-23). La sua fu quindi l'infrazione ad una legge imposta dalla forza ma svuotata nella sua legittimità dalla più sordida angustia, e fu una trasgressione mossa da una sublime magnanimità: si pose dalla parte del torto formale per l'adempimento di una grandiosa missione (164). Dagli dei può essere definito un malfattore, ma a noi appare un eroe (165): dell'uomo ha i difetti ed i limiti, ma possiede pure quella ricchezza di dedizione e quella calda comprensione che gli Olimpii ignorano. Se disattende una legge e ne subisce la pena, è solo per civilizzare i mortali e nobilitarne il tenore di vita: la sua è una colpa che della colpa manca di troppi attributi.

Più che singole proprietà, del valore morale talora sembrano poi attenuarsi i concetti fondamentali della libertà e della responsabilità: quando Filottete ammira in Neottolemo una « natura nobile e proveniente da nobili antenati » (*Phil.* 874-75), oltre lo sfogo di un'emotività facilmente portata all'amplificazione, si può sospettare una persistenza della teoria pindarica sulla virtù come ereditarietà: l'eccellenza era assai più tradizione familiare che acquisizione personale. Se infatti l'insistenza dell'eroe abbandonato nel rammentare la magnanimità di Achille

(164) Cfr. vv. 265-66: « Io sapevo tutte queste cose; volendolo, volendolo, ho infranto la legge; non lo negherò ».

(165) E lo appare tanto più se confrontato con gli dei; tuttavia parla troppo del suo strazio, vi si lascia troppo immergere: non ha l'autentica grandezza di chi si astrae, almeno in parte, salendo alle specole del suo ideale. Verso l'inizio (vv. 101-05) aveva asserito di aver tutto previsto e che bisognava sopportare con la più tranquilla arrendevolezza la sorte, sapendo che con il destino non c'è forza che possa combattere, però non si attiene alla sua norma. Della sofferenza è assai più vittima che dominatore e quando la rammenta lascia trasparire una rabbia che solo nei momenti più calmi si smorza a sordo rancore. Immensamente distante la figura di Gesù in croce: in lui avvertiamo l'effettiva eccellenza che trascende le nostre misure; in lui non c'è disumanità, c'è divinità. Quella calma ci conquide; questo dispetto che oscilla tra lamento e minaccia, al massimo ci commuove. Ma Gesù sta su di un altro piano, Prometeo sul nostro. Per alcuni appunti sul dolore nella tragedia cfr. R. SCHNEIDER, *Der Mensch und das Leid in der griechischen Tragödie*, München 1947, pp. 31; W. SCHADEWALDT, *Sophokles und das Leid*, Potsdam 1947. pp. 31.

(166) intende esercitare una pressione psicologica sul figlio, implica anche una rigidità deterministica che trasmette i pregi etici secondo i canali delle stirpi. Esistono delle predisposizioni, che, se non proprio cogenti, tracciano almeno degli alvei che indirizzano a particolari percorsi.

Il trapasso al *Christus* apre un panorama fondamentalmente diverso: se nei classici il colpevole nella colpa finiva spesso più per trovarsi che per recarsi, qui non ci sono smarrimenti inconsapevoli; là mancavano, spesso, le condizioni d'orientamento, qui sono trascurate o respinte. L'uomo è meno zimbello e più protagonista. Nel *Christus* la colpa è scelta, nella tragedia era, in gran parte, situazione.

Fin dal prologo (v. 14) l'autore presenta l'umanità abbattuta « per sventatezza »: non abbiamo l'individuo travolto dall'urto delle passioni o brancolante per l'incertezza della via; lo troviamo invece mentre, in una scandalosa incoscienza, prende alla leggera il problema essenziale della vita (167). Siamo assai prima di ogni singolo fallo; il poeta ci ha collocati in una fascia che tutti li circonda: si dissolve il principio che esista una legge tutrice dei valori, prima ancora di giudicare se valga la pena di salvaguardare uno specifico valore patrocinato dalla legge. E' un rifiuto globale, tanto più grave in quanto è ancora sottratto all'allettamento del peccato particolare il quale occulta quasi sempre il male sotto una parvenza di bene: è la caduta tranquilla, senza tentazione. L'uomo non prende sul serio né la voce di Dio né il proprio valore: si afferma in una superbia che non si esplica nella comune sopravvalutazione di se stesso ma nel più strano diritto di giocare con se stesso ad occhi chiusi. Ci si può ribellare al Creatore contrapponendogli la creatura o anche semplicemente staccandogliela.

La « sventatezza » non può non sfociare ben presto in « sfron-

(166) Cfr. vv. 904-05; 940; 950; 971-72; 1066; 1068; 1284; 1310-13. Il motivo si riflette anche sulle labbra di Neottolemo (vv. 902-03; 1074-75) e di Ulisse (v. 1237).

(167) Il termine *aprosexía* — assai raro — si ripresenta al v. 2534: dal prologo, che concerneva tutto il genere umano, all'esodo, che è confessione privata dell'autore. Il ricupero intende chiaramente tracciare un arco che collega due pilastri, lontani ma corrispondenti: la storia dell'umanità e quella del singolo. La colpa di sventatezza, che ci afflisse come stirpe, ci pone a repentaglio anche come persone; la prova che si impose all'inizio continua a presentarsi dinanzi a ciascuno. Il peccato originale non ci è estraneo; è una vicenda connessa con la nostra natura, nel suo complesso e nelle sue realizzazioni individue. L'uomo è insieme persona irripetibile e pienamente responsabile di sé e cellula di un immenso organismo che si diffonde negli spazi e nei tempi.

tatezza », termine significativo che si distribuisce lungo tutto il *Christus*, quasi come una pietra miliare che scandisca la via dell'umanità avulsa da Dio. La *tolmería* (168) è la versione nuova dell'*hybris*, senonché qui traspare evidente la colpa che non si configurava sempre in passato; mentre l'*hybris* era spesso indiscernibile dalla magnanimità o ne rappresentava almeno una deviazione della quale era malagevole segnare i confini, la *tolmería* si svilisce in un'audacia temeraria che procede da una boria irresponsabile (169). Un atteggiamento così poco controllato da un'intelligenza capace di potenziare i propri lumi con le integrazioni che scendono dall'alto si esponeva ad una rovina inevitabile, sia sul piano della dignità morale che su quello della salvezza (170). La morte qui non viene inflitta da una prepotenza esterna, ma nasce dall'interno, per un fermento che

---

(168) Sulle oscillazioni di questo concetto nella drammaturgia vedi Irena Zawadzka, *De notionis tólma in Sophoclis arte tragica vi atque usu*, in « Eos », LIV (1964), pp. 44-55, la quale rileva che, mentre, per i personaggi principali, Eschilo adoperò il vocabolo *tólma* nelle tragedie più recenti, designandovi un'« audacia criminosa », Sofocle lo impiegò solo in quelle più antiche, indicando un ardimento che, sebbene urtasse contro le leggi umane, portava tuttavia all'osservanza delle leggi divine, per cui conferiva magnanimità ai caratteri: nelle tragedie posteriori invece la *tólma* venne sostituita dalla pazienza.

(169) La radice *tólma* ritorna fitta nel primo sesto del *Christus*, per poi sparire lungo il corpo del dramma e riemergere verso la fine in accezioni piuttosto disparate: da quella negativa abituale (vv. 1886; 1888) ad una positiva (v. 1958) e ad una distaccata ed astratta (vv. 2315; 2362). All'autore è quindi affluita come veicolo di un'idea che si collocava bene a fondamento del complesso storico che culminò nella Passione. Subito all'inizio, in un poliptoto teso fino al superlativo, la Vergine deplora che Eva abbia « osato affrontare sfrontatamente il colmo d'ogni sfrontatezza » (v. 5): la nostra progenitrice si lasciò sedurre dal folle sogno di una divinizzazione carpita di prepotenza, nonostante che fosse stata esplicitamente preavvisata sul costo del tentativo dissennato. Irriflessività e superbia si erano alleate per precipitarsi nella più assurda delle imprese: Eva aveva dimostrato di non conoscere affatto né l'umanità né la divinità. La sua non era stata debolezza di fronte ad una difficoltà eccessiva, era stata stoltezza per non aver affatto impiegato quelle doti mentali di cui era stata più che sufficientemente fornita: cedette subito alla prima sollecitazione, accantonando moniti ben altrimenti autorevoli. Fu una scelta di base: Eva preferì disdegnare la ragione, creata ad immagine di Dio e da lui illuminata, in favore di un cieco impulso emotivo e fu, quello, il prototipo di tutti i peccati seguenti. In sostanza infatti non si svilupparono su schemi diversi i comportamenti di Giuda (cfr. vv. 144; 181; 224; 292-93; 313), degli Ebrei (vv. 210; 212; 424-25; 432), di colui che indusse la folla a voler la morte di Gesù (v. 408): fu una « sfrontatezza », che si protrasse nell'impudenza di continuare a vivere dopo un delitto di tale gravità (vv. 291; 330).

(170) Cfr. *Prol.* 15-18: se non fossimo caduti per una tale leggerezza « non saremmo stati condannati ad un destino fatale fin dall'inizio, non saremmo stati rovinati dall'insidia del serpente, non sarebbe entrata la corruzione per l'inganno della belva e non saremmo stati soggetti ad una sorte funesta che ci è stata inflitta con giusto giudizio ».

s'identifica nella « corruzione », la quale germina da un inganno proveniente da un serpente: l'insidia che la ragione neghittosa non s'adopra a sventare scaturisce dal basso, da un rettile che striscia sulla terra; qui non c'è più l'ineluttabilità di una pressione olimpica, c'è la sconsideratezza che diventa facilmente connivenza. Quella che nella classicità tendeva ad essere condanna, nel *Christus* si configura come prova, che impegna le forze ma non le supera. L'idea di « corruzione », con il suo forte richiamo all'interiorità, trasferisce l'attenzione dal singolo atto al substrato profondo dell'individualità da cui tutti gli atti derivano: la persona ora si rivela assai più grande e più esposta che non prima (171). L'eticità investe l'uomo con un'intensità che i secoli precedenti non avevano neppure intravvista: avanza adesso in primo piano quella « tentazione » che esulava dalla psicologia degli antichi e che apporta un brivido di angoscia, suggerendoci un'insidia che muove dal di fuori ma che incontra oscure connivenze all'interno (172). Quest'istintiva complicità conferisce alla trasgressione una più penetrante attitudine a contaminare, per cui la Vergine ci presenta la natura umana, pur « così augusta », in atto di piangere « le sue sventure intrise di sozzura » (173) e si dimostra scandalizzata che Giuda abbia

(171) Eccellenza e pericolo confluiscono nel porre in risalto la sublimità del programma cristiano: il Salvatore infatti si incarnò per « rendere incorruttibile ciò che si era lasciato corrompere » (*Prol.* 22). E' l'unica palingenesi della storia, la meta che nessuna civiltà ha osato proporsi; qui si agisce in quei piani ai quali le istituzioni umane non arrivano, come si aprono orizzonti inattingibili da qualsiasi cultura. Il verso ha una sua densità che necessita della chiosa di quello seguente: « e dare la vita alla stirpe dei mortali » (v. 23); artisticamente smorza l'effetto, ma didatticamente rende più accessibile una prospettiva abbozzata con troppo austera concisione. L'incorruttibilità come valore primigenio implica infatti e supera la vita, la quale ha però il vantaggio di possedere l'immediatezza dell'esperienza.

(172) Della tentazione l'umanità può facilmente trasformarsi da oggetto a specchio di rifrazione: il serpente lusingò Eva, la quale adescò Adamo (vv. 3-10). La seduzione ha un sinistro potere di irraggiamento: compiace la vittima, che se ne fa agente, incontrando spesso un'arrendevolezza che genera un clima di solidarietà. Chi ha ceduto non trova arduo far cedere, e non è probabilmente neppure mosso dall'aspirazione a tutelarsi in una diffusa correità, è semplicemente coadiuvato dalla propensione della coscienza a rilassarsi. L'illusione che blandisce è sempre più suggestiva di una severa realtà che innalza. Parallelamente è comune che scada ad inciampo quanto era stato progettato come sostegno: Eva, che fu pensata come aiuto di Adamo e che « crebbe dal suo costato » (v. 3), ne divenne occasione di caduta; ella, « la madre della nostra stirpe » (v. 4), e come tale fonte di vita, fece « perire l'intero genere umano » (v. 19).

(173) Vv. 43-44. Sono drammaticamente concentrate cause e conseguenze, situazioni di fronte al mondo e di fronte alla coscienza. Con l'esperienza della pena è fuso il senso della colpa, e l'inizio della pena è proprio quella consapevolezza di una sozzura che non è più solo rituale ma esistenziale.

potuto parlare con Gesù mentre aveva « una lordura nel cuore » (174). Le azioni non differiscono forse neppure tanto da altre compiute nel mondo pagano, ma qui si protendono verso sfondi indelimitabili, perché sconfinate sono le nuove dimensioni recate dal cristianesimo: oltre quello che era un rapporto umano (e tali erano anche quelli coi numi) si istituisce ora la relazione con un Dio fatto uomo; dal rito si è passati all'adorazione e dal culto apotropaico all'esigenza di salvezza. La defezione di Eva, nella nuova visuale, si aggrava quindi a tradimento sia del marito (v. 38) che di tutta la sua discendenza (v. 946): e non fu una degradazione dovuta a castigo divino in seguito al peccato, del peccato fu una conseguenza diretta: volle superare il livello umano puntando, di prepotenza, alla vetta divina e precipitò, per forza di cose, nel subumano; per impadronirsi di una gloria più splendida, perse quella, pur nobilissima, che aveva (175).

Si è completamente superata la concezione esteriore della colpa come lo dimostra il luogo di specifica applicazione della pena: non s'infrange più soltanto una legge al di fuori e dal di fuori si riceve una percossa, si pecca col proprio essere e nel proprio essere, il quale dall'interno ne risulta deteriorato e consunto. Il Teologo concreta questo sfinimento nell'intuitivo traslato della vecchiaia, per cui la redenzione gli si colora come un fresco ringiovanimento (176). Il castigo si rivela conseguenza, prima ancora che ritorsione ed il comandamento assume, nella sua nuova profondità, l'aspetto di una trepidante amorevolezza ammonitrice: svanisce qualsiasi sospetto di giuridicismo, come dilegua la pesante impressione di vendetta personale che i numi d'Olimpo suscitavano con tanta frequenza. Il peccato cessa di essere un episodio nell'esistenza, la singola rea-

(174) V. 289. Il vocabolo sarà ripreso dal Teologo al v. 1674 in riferimento al popolo ebraico, reo dell'uccisione di Gesù. Vedi anche il v. 1142.

(175) Cfr. v. 38. Questa specie di nemesi interna viene riconsiderata poco dopo (vv. 53-55), sotto un altro punto di vista, che ne amplia l'ambito: l'umanità, che ascoltò la voce del serpente e rifiutò quella di Dio, ora odia il mondo e ne sente ripugnanza: lo elesse a suo scopo e ne prova nausea. Il peccato, che nacque dalla cupidigia, genera inappetenza; sembrò l'ovvia conseguenza di una esuberanza rigogliosa e risultò un inquinamento che corruppe ogni slancio di affermazione.

(176) Cfr. vv. 938-43: « Una volta che, con la sua nobile forza, (Gesù) abbia raschiato via la perniciosa vecchiaia del mio antichissimo oltraggio, che divenne sterminio per l'umanità, sono convinto che mi renderà un adolescente amabile nel fior di giovinezza. Come attualmente un'orrenda vecchiaia logora tutti, una vecchiaia logora certo anche me, sotto il peso delle calamità provenienti dall'antica vergogna, quando fu sedotta la madre ».

zione ad uno stimolo; s'immedesima con la vita, dalla quale nasce come sbandamento e sulla quale riflette una sclerosi corrosiva che debilita ed appesantisce (177). Ma l'effetto snervante che permea la vita non si arresta al suo esatto perimetro, lo supera investendo l'ambiente nel quale essa si esplica: infatti se la caduta « spoglia l'uomo della sua dignità » (v. 949), rende anche « questa terra madre di gemiti » (v. 948). Per un processo analogo a quello della donna anche la terra viene a concepire dolore; non è lacerata dai fulmini di Zeus o squassata dalle maree di Posidone, subisce una distorsione nell'intimo che da produttrice inesausta di cose buone (cfr. *Gen.* 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25) la deteriora a fonte di gemiti: non è colpevole, ma è coinvolta. Soffre anch'essa per il riverbero della colpa dell'uomo e contribuisce a farlo soffrire in espiazione; dinanzi a Dio conserva però la santità originaria di cui fu improntata al momento della creazione: il poeta, nel coro finale di preghiera, rivolgendosi al giudice divino esclama: « Con quali occhi fisserò il tuo trono, quando, io, misero, mi sono dimostrato indegno delle regioni celesti, della terra e della tua creazione? » (vv. 2545-47). L'uomo, se implicò la natura, si sente indegno di lei, perché la trasgressione fu solo sua: rispetto all'incosciente fedeltà dell'universo riesce umiliante la consapevole degenerazione dell'uomo.

Il peccato, che nella quotidianità dei giorni divenne serie, si erse a vetta eminente nelle due circostanze essenziali: fu ribellione a Dio creatore all'inizio dei tempi e fu rifiuto a Cristo redentore nella loro pienezza: Eva e Giuda si posero a prototipi. Più delittuoso il secondo, che respinse il rimedio offerto a tante lacrime (cfr. vv. 11-18; 40-46; 55), dopo un'esperienza che alla prima mancava (vv. 53-54) ed un'intimità con il Dio incarnato che per Eva non era stata possibile. Giuda è l'antagonista, non unico, ma più caratterizzato del Salvatore: se nella storia fu poco più di una comparsa che abbreviò solo i tempi di una trama già disegnata, nel *Christus* riassume in sé gli eventi, facendo di sé l'esemplare del rivale.

Giuda è colui che si è autoescluso dal mondo (vv. 333-38):

(177) La differenza tra i due piani lungi dall'essere qualità saltuaria, è caratteristica fondante e la si può osservare in un raffronto continuato fra tragedia classica e *Christus:* si manifesta dalla struttura concettuale, come traspare da particolari anche minuti. Ad esempio valga il *syntékousa* di *Med.* 25 e di *Christus* 46: in Euripide era intensità di passione, nel *Christus* profondità di effetti; là traduceva la superficialità di un evento aleatorio, qui interpreta l'irremovibilità di uno stato che si è ormai radicato nella storia universale fino a qualificarla.

tecnicamente venuto al mondo per volere di Dio, perché tutto vi viene per sua deliberazione, è come se egli si fosse dirottato a nascere dalla malvagità. Anche se « l'universo è decisione di Dio » (v. 338), Giuda, moralmente, se ne sottrasse, perché a quella di Dio contrappose una decisione propria. Ma la sua ostilità non ebbe neppure la fosca grandiosità di un prometeismo anelante ad una sinistra affermazione personale, non ebbe nemmeno la positività di una ribellione che mira pure sempre a qualche cosa: tradì e basta. Egli compendiò in sé la suprema qualità del peccato: la negatività. Il motto ufficiale fu il denaro, che scadde però presto ad inconsistente giustificazione (178). Sembrerebbe che ci stiamo avvicinando all'intuizione agostiniana della gratuità del male, ma si direbbe che anche per questa manchi la forza: l'amore del denaro (179), che in tutti è passione sordida, in Giuda risulta anche fredda ed amorfa. L'oro qui non brilla di quei barbagli che affascinano molti: è opaco come lo era Giuda; non si sporge su orizzonti di potere, di piacere, di rinomanza. Quello per la ricchezza in lui è un amore strano; nel *Christus* viene da pensarlo più dichiarato che sentito, forse più pretesto che bramosia. Sembra quasi un fusto che si solleva, stento, in un deserto e che finisce per dominare il paesaggio proprio solo perché non c'è altro. Sì, certo, Giuda fu ladro, ma qui, nel dramma, ci sorge la domanda se tradì perché fu ladro o se fu ladro perché tradì. Forse nel gran vuoto dell'estraneità a Gesù non gli restò altro che tentare di aggrapparsi al denaro, sterpo che non resse alla sua trazione e che smottò con lui nell'abisso. Probabilmente quell'avidità fu un

---

(178) Cfr. vv. 317-21: la Vergine gli rinfaccia: « Tu, il più scellerato degli uomini, lo hai tradito, ti sei procacciato quanto ti diedero per la sua uccisione, quantunque tu avessi una larga disponibilità di mezzi. Se infatti tu fossi stato senza denaro, forse avresti un aggancio per bramarlo; ma ora non hai nessun pretesto, non hai nessuna ragione per schiudere le labbra e proclamare un motivo ».

(179) I vv. 140-41 che definiscono Giuda come *argyrodéktes, argyrophylax, argyrotróktes* sono significativamente messi in bocca al coro, che rappresenta l'umile gente, non alla Vergine, che impersona l'alta intelligenza e la coscienza sublime. Quelle semplici donne non hanno perspicuità di analisi psicologica, si arrestano ad una visione d'insieme che, se omette le sfumature, evidenzia però l'essenzialità della figura, la quale si riassume per loro in quel « denaro », la cui sfacciata predominanza si sfoga in quell'irritata e dispettosa ripresa del termine. Al denaro non saranno state insensibili neppure loro, perché ne conoscevano la necessità per le esigenze della vita d'ogni giorno, ma il luccicore che emanava da quello di Giuda aveva un qualcosa di tristo e malaugurato che le inquietava ed eccitava. Che non si trattasse però di un'impressione soggettiva è dimostrato dall'identica accusa mossa dal personaggio misterioso (v. 196) e ribadita dalla Vergine (vv. 317; 1414).

appetito che si proponeva di coprire una frustrazione: da Gesù si avvertiva sempre più lontano; gli si stendeva nell'anima una antipatia sorda ma irresistibile. Lo percepiva progressivamente inconciliabile. Egli non aveva imputazioni contro di lui, non era mai stato da lui provocato e nemmeno denunciato nelle sue reali malefatte (cfr. vv. 310-15); la sua non poté essere una rivalsa, una sorta di brutale giustizia immediata. Egli, il *dystropos* (vv. 140; 340), « il bizzarro dalla natura distorta e stravolta », fu mosso da una perversione misteriosa: nell'irriducibile arcano della personalità il principio di autodeterminazione aveva già fatto un'altra scelta: il rifiuto della salvezza apportata da Gesù (180). Questi aveva cercato di illuminarlo predicendogli la Passione, ma Giuda non ne aveva sopportato gli ammonimenti (vv. 198-200): era diventato sordo ai richiami profetici (181), come era diventato refrattario a tutta una lunga catena di benefici (vv. 302-29), tra i quali non mancava l'avergli procurato una buona disponibilità di denaro (vv. 308-09). Tuttavia Giuda continuava a rubare (v. 310) ed è sintomatico che tale rilievo sia preceduto dall'osservazione che Gesù lo aveva tratto dalle tenebre alla luce e gli aveva concesso il favore di molti miracoli (vv. 303-05) e sia seguito dal ricordo della lavanda dei piedi e della comunione eucaristica (vv. 314-15): prima e dopo quell'avidità c'è un appello al soprannaturale caduto nel vuoto. La Vergine insiste nel dimostrare l'assurdità di quella cupidigia (vv. 317-21) e se poi dichiara che egli si era « lasciato strozzare dal cappio dell'avarizia » (182), procede immediatamente asserendo: « è svanita la fede, la quale ti è già morta da tem-

(180) In quell'orgia di *argiro* si prospetta una voragine da cui non è più possibile nessuna risalita. La coscienza aveva ormai preso una decisione totale che non ammetteva nessuna screpolatura di perplessità esitante nella quale potesse insinuarsi la grazia. Di fronte a Gesù Giuda oppone la compatta unità di un muro.

(181) Qui la divinità guida e l'uomo si acceca, mentre nella tragedia classica avveniva spesso il contrario. Lo smarrimento per troppo evanescente tracciato di via, dopo la rivelazione cristiana, non esiste più; c'è solo quello per ripulsa. Invece di non sapersi salvare, non lo si vuole.

(182) V. 327. La diatesi passiva del verbo suggerisce un rilassamento nel quale l'avarizia sembra ormai svuotata di ogni stimolo reale: Giuda non viene travolto o schiantato, si abbandona; non assume la frenesia fondendola con la sua persona, le cade in balia come per uno sfinimento interiore. Non può essere autentica cupidigia, come non sono qui ipotizzabili una tenebrosa voluttà del male, un cupo fascino della dissacrazione, l'ebbrezza dello sprofondare, passioni tutte che presuppongono una vigoria incompatibile con l'esaurita inanità del personaggio. Qui l'azione si sviluppa per inerzia, quasi copertura che vela un assillo di altra natura, di cui si avverte ormai la presenza senza poterne ancora individuare l'identità. Tale precisazione pare comunque imminente.

po » (183): dalla motivazione esterna alla sua radice, da quello che in fondo era solo un effetto alla causa (184).

Giuda, assai più che l'avaro, era l'apostolo che aveva perso la fede; non vendette l'amico per far soldi, si disfece dell'ideale che gli si era spento. La Vergine, con un eloquente anticipo storico, gli contrappone i futuri monaci e martiri: i quali con il loro sacrificio « paleseranno una fede inconcussa, non quella che mostrarono colui che vendette e coloro che immolarono il benefattore » (vv. 1749-50): attraverso ad uno scandaglio progressivo il poeta ci ha condotti dall'avidità all'incredulità; il personaggio, pur attraverso ai flussi e riflussi che sono tipici della vita, viene approfondendosi e disvelandosi.

Quando la Vergine, al primo annunzio di chi era stato il traditore, si domanda: « Quale accusa sollevava per tradire il benefattore universale? O quale motivo aveva quel forsennato per quello che fece? » (vv. 145-46), dopo la prima impressione che si voglia semplicemente evidenziare la gratuità della colpa o l'innocenza di Gesù, affiora la supposizione che questi siano solo punti di partenza per un ulteriore cammino e viene da pensare che la repulsione dinanzi ad un'« accusa » e ad un « motivo » non tanto ne neghino la possibilità quanto ne pongano in risalto l'assurdità (185). Se il tradimento (186) non può venire interpretato come vendetta per torti ricevuti, ci si trova un po'

(183) V. 329. Con acutezza di penetrazione psicologica il poeta rileva che le passioni possono incalzare nel baratro della colpa, ma che incontrano pure la controspinta della fede. Alla sfrenatezza dell'appetito sensibile si oppone la convinzione intellettuale della fede, che presenta valori sovrani. Ne nasce uno scontro, spesso violento, ma anche con aperte possibilità di vittoria: senza la fede viene meno la forza centrale dello spirito. Delle passioni Giuda aveva perso l'energia antagonista ed equilibratrice: l'interruzione del collegamento vitale con Dio lo aveva inesorabilmente tratto al disastro. Non ve lo avevano trattenuto né profezie (vv. 198-99) né miracoli (v. 305), perché essi non sono produttori automatici di fede; ne sono sostegni che si traducono in responsabilità: possono aprirle o chiuderle l'adito a seconda della presenza o meno di un'umile disponibilità ad accogliere l'invito di Dio.

(184) La Vergine ritorna a stabilire l'accostamento, quando viene informata che Dio ha giustamente colpito il traditore. In quel momento di sintesi la figura di Giuda le si riassume come « senza fede, senza Dio, iniquo, senza giustizia » (v. 1437); dalla mancanza di fede consegue la mancanza di giustizia: è la trafila naturale. E' pertanto logico che al verso seguente ella proclami: « Dato che era un ladro, ordì l'uccisione di Dio ». La pratica del furto non è che l'applicazione specifica dell'iniquità e dell'ingiustizia appena nominate: latrocinio e tradimento sono la voragine in cui è crollato per la rottura del basamento della fede.

(185) E' un tema che la Theotoks riprende, sostanzialmente identico, ai vv. 320-21.

(186) Per violente invettive della Vergine contro Giuda come traditore cfr. i vv. 272-95 e 330-46, dove viene particolarmente visto come reietto dell'universo.

meno sicuri nell'escludere che il benefattore poco alla volta accenni a collocarsi a rivale e che la distruzione dell'altro tenda a configurarsi come reazione della propria personalità inasprita in un oscuro antagonismo. La chiamata dei dodici fu per tutti all'inizio adesione vitale a Gesù, ma, ad un certo momento, per uno quell'apertura generosa si chiuse e si raffreddò; mentre undici sentirono la loro vita potentemente fecondata dalle prospettive che il Maestro spalancava ai loro occhi, lui se ne sentì ferito. Si sentì ferito di ricevere ed amareggiato che l'Altro irraggiasse da quell'altezza: da discepolo slittò progressivamente a competitore; ogni beneficio, ogni riguardo, ogni illuminazione gli si trasformarono in provocazioni che ne avvelenavano l'anima. La grazia, invece di espanderne il cuore in confidente amorevolezza, glielo rinserrava in un astioso rigetto. A questo punto era chiaro che non esistevano più mezzi di ricupero: né appelli esterni né istanze interiori assillanti nella molteplicità dei loro toni (cfr. vv. 191-264), valsero a richiamarlo, « non capì, per essere ormai impigliato nel laccio » (v. 711).

Era ormai roso in profondità dal cancro inguaribile della invidia: è la diagnosi che il poeta ripete assiduo ed esplicito, inquadrandola in quella del popolo ebraico (187), di cui Giuda è nel *Christus* l'esponente. Quell'invidia che dalla sua stirpe si riverbera su di lui, gli è anche nominativamente attribuita (v. 1425). Ora l'invidia non è più, come in Eschilo ed in Erodoto, quella degli dei verso l'uomo, ma quella dell'uomo verso Dio: Dio qui, in quanto Salvatore, non ha paura dell'uomo troppo grande, è l'uomo che teme l'ampiezza dell'azione di Dio. Il popolo di Dio si pone a concorrente di Dio, come Giuda concepisce il suo successo quale estromissione di Gesù. Dio entra nella storia e l'uomo se ne sente urtato, quasi oscurato dalla sua luce; rinnovando l'atteggiamento dei progenitori, vuole affermare, attraverso alla personale definizione del bene e del male, la

(187) La Vergine, mentre preannunzia il castigo che la giustizia divina scatenerà sugli Ebrei, li rappresenta come infetti dall'invidia, quasi come da una malattia endemica (vv. 431-36). Era la loro peste: parallela all'alleanza? Riflesso diretto del dono della primogenitura e della predilezione divina? La Vergine non lo specifica (anche se in vv. 1665-66 sembra porre il problema), ma ribatte che a mettere a morte Gesù furono gli Ebrei « della sua stessa stirpe » (vv. 509; 1117; 1740), proprio quelli che meno lo avrebbero dovuto (v. 1663), e sempre per un'invidia (v. 1675) assurda (v. 1117), che li spinse a procedimenti illegali (v. 1554). All'offerta di riscatto il popolo eletto rispose immergendosi nei peccati più vili: calunnie, cupidigia di strage, illegalità, invidia. Cristo appare sempre l'elemento discriminante della storia, ed è persona non manipolabile: o lo si accoglie nell'interezza con cui ci si fa incontro o lo si rifiuta, ma dalla scelta dipende la salvezza, la sua presenza non è infatti mai neutra, « egli sta per la caduta ed il risollevamento » dell'umanità » (*Lc.* 2, 34).

propria autonomia assoluta: è il pervertimento dell'anelito alla divinizzazione ed è il peccato di Satana (188).

Non essendo disposto a ricevere, Giuda, accanto a Gesù, si sente umiliato; pone la propria angustia a limite della grandezza e resta stordito alle visioni aperte dal Maestro; vinto si sente perduto. Chiuso nel suo breve orizzonte, aveva probabilmente ammesso una soprannatura teorica, ma era assolutamente impreparato a trovarsela innanzi reale: sognava di primeggiare e si scoperse superato, senza riuscire a capire che la sua suprema affermazione personale risiedeva proprio nel proiettarsi, con un abbandono infinito, in quella bontà che lo aveva pure già eletto a giudice delle tribù d'Israele (vv. 306-07). In chi era più grande di lui ravvisò un nemico, per cui il rancore prevalse sulla fede: gli era troppo vicino per fingere di ignorarlo, ed allora scese ad uno scontro frontale: il tradimento era ormai inevitabile, come era inammissibile qualsiasi conversione. La sua incompatibilità con Gesù era completa ed aveva generato un'inconciliabilità nella quale non erano più attuabili avvicinamenti.

I rimbrotti che la misericordia di Dio gli fa risuonare nell'anima per il diniego di ogni conversione (189) e che la Vergine traduce in imprecazioni a fatto avvenuto (190) concordano nell'asserire una possibilità di pentimento da lui inesorabilmente esclusa (191). « Fisserai ... correndo ... » nella tremenda inerzia con cui nel *Christus* è rappresentato Giuda sono le uniche azioni decise: il castigo lo cerca lui risvegliandosi dal torpore statico in cui s'era lasciato affondare (192). Giuda si muo-

(188) V. 2535. Tra il popolo ebraico e Giuda non potevano mancare di collocarsi i pontefici, i quali dall'invidia erano così invasati da « fremerne » (v. 2409): non subivano più l'attrattiva né della verità né della lealtà; anch'essi si erano attestati in un antagonismo totale con Gesù, disposti a tutto bruciare pur di non recedervi; per loro ormai non contano più i motivi, contano le posizioni.

(189) Cfr. vv. 240-45: « Sei giunto a tal segno di follia che, mentre c'è ancora la possibilità, cambiando parere, di prendere decisioni risolutive e cioè, respingendo tutto, gettarti ai piedi del Maestro e versare dalle tue palpebre lacrime ardenti, tu fisserai in alto un pendulo laccio per impiccarti, correndo ad emettere l'anima mediante il capestro ».

(190) Cfr. vv. 1439-42: « Non volle convertirsi dalla sua malvagità, così bisognava che morisse, con questo destino fatale. Possa perire, possa perire in piena giustizia il malfattore, poiché rifuggì dall'immenso vantaggio della conversione ».

(191) Come suona nuovo quell'*exón* di fronte ai *deî, chré, anánke, péprotai*... della tragedia greca!

(192) Estraniandosi dal dinamismo di salita che Cristo era venuto a portare (cfr. v. 585), restò confitto in una torpida abulia e, scartata la vita che il Figlio di Dio aveva proposta in se stesso a tutti, non gli restava che precipitarsi nella morte. A differenza della religione ellenica, qui le pene non ven-

ve per un impulso perverso, espletato però nella più autonoma libertà: alla pressione di salvezzà da parte del Redentore fa da parallelo un'inflessibile volontà di dannazione. La vita si presenta nella sua serietà di opzione fondamentale: quel Dio che è infinito come creatore e come salvatore, si rivela anche « gagliardo e grande » quando applica la sua Provvidenza in un giudizio di giustizia (vv. 1443-44).

La contrapposizione di Giuda è Pietro: anch'egli apostolo, anch'egli tradì, ma per Gesù nutriva una dedizione illimitata; lo rinnegò per una folata di paura (v. 819), non per una riluttanza impastata di antipatia; il suo fu il ripiegamento di un'ora, non il conflitto maturato in una progressiva consapevolezza. Pietro arriva inondato di quelle lacrime (193) di cui non c'era traccia nel cuore inaridito di Giuda. Giuda volle tradire Gesù, prese l'iniziativa; Pietro la subì: non fu in grado di evitare il rinnegamento. In quel gemere sconsolato la Vergine scorge un superamento che è purificazione d'amore, e prorompe in una preghiera che sottende al sentimento un saldo pensiero: « O Figlio... o Verbo di Dio, perdonalo: è naturale che l'uomo pecchi » (vv. 817-18). Il peccato è considerato in relazione con la santità divina e con la fragilità umana: segna — anche — la distanza delle due nature; può essere solo distacco senz'essere rifiuto. Al pensiero della Vergine corrisponde pertanto quello di Cristo (194): in una significativa concordanza ammettono entrambi che un fervido pentimento scenda più profondo nell'anima del cedimento alla tentazione. Si stabilisce un rapporto integralmente nuovo tra il peccatore e Dio: non è più l'atto — come nella classicità — è l'animo che viene a contare. Qui assume un'importanza essenziale il pentimento, sconosciuto agli antichi (195).

---

gono irrogate da Dio, il peccatore è « punitore di se stesso ». Si stende un'atmosfera immensamente più serena, ma anche più pregna di responsabilità. L'uomo è protagonista.

(193) Pittoresco e commovente il particolare che sulla scena giungono prima gli « accenti di pianti e di molti lamenti » (v. 809) che non la persona dell'apostolo. E' un dolore che ha rotto gli argini (esplicitazione del *pikrôs* di *Matth.* 26, 75, *Lc.* 22, 62) ed è tutto affiso in colui che immeritamente offese, in una completa dimenticanza del proprio decoro individuale. Per Giuda la sua persona aveva escluso Gesù, per Pietro Gesù ne supera la persona: i centri vitali erano opposti.

(194) Cfr. v. 821: « Assolvo dunque Pietro dalla caduta, perché tu lo desideri » e vv. 825-26: « Le lacrime si attirano da me molta grazia e sciolgono ogni legame di colpe ».

(195) Neottolemo, dopo aver chiesto ragione ad Apollo di aver ucciso suo padre, si era recato a Delfi a chiedere perdono al dio, il quale, in risposta, lo aveva fatto assassinare: cfr. *Andr.* vv. 993-1008; 1063-69; 1074-74b; 1085-1165 (e soprattutto 1106-08; 1125-26; 1147-49; 1161-65).

Anche il popolo ebraico, macerato dall'invidia, aveva perso la fede e si era involgarito nelle turpitudini più vergognose: si era scatenato in calunnie contro la Vergine costringendola allo esilio (196), era disposto ad infuriare anche contro la madre della loro vittima (vv. 1258-59; 1271) e sul cadavere dell'ucciso (vv. 1280-81), aveva già consegnato alla morte il Battista (v. 1391), si era compiaciuto di dare la caccia a Gesù (v. 1265), per una temeraria brama di sangue aveva macchinato l'uccisione del Signore (vv. 1884-87), era furiosamente deciso a non permettere che altri desse alle spoglie un'onorata sepoltura (vv. 1174-75), si comportava in maniera stupidamente assurda (vv. 1895-98) ed irragionevole (v. 1117) senza nulla di decente e di pio (v. 1058), rispose alla paziente benevolenza di Dio « prendendone a calci i grandi favori » (vv. 1713-27). Il coro, sia pure oppresso dalla paura, dipinge gli Ebrei con tocchi di mordente esecrazione (cfr. vv. 485-88) ed il suo ritratto viene confermato dalla pacatissima ponderazione di Giuseppe, che usa anch'egli parole durissime (vv. 1173-74), inducendo il Teologo a domandare se « non si sono ancora saziati di assassinio e di malvagia demenza » (vv. 1176-77), a cui Giuseppe risponde: « T'invidio! La calamità è all'inizio e non ha ancora toccato il punto culminante » (v. 1178). E poco dopo Giuseppe tornerà a consigliare con inquieta apprensione a Giovanni ed alla Vergine: « Non appressatevi da vicino a gente che smania, non andate avanti, ma state in guardia... dal loro temperamento selvaggio e dalla loro natura caratterizzata da una mentalità che fa ribrezzo » (vv. 1244-46).

Meno brutali ma più perfidi i sommi pontefici: nei due discorsetti che fanno tra loro quando ricevono il rapporto delle guardie sulla risurrezione (vv. 2227-29) e poi quando rispondono alle guardie stesse che ne erano state testimoni (vv. 2232-40) si attestano in una contrapposizione frontale alla verità conosciuta. La forza e la pienezza della verità provocano una corrispondente totalità di diniego: l'atmosfera è d'una tersa limpidezza, non aleggiano nubi di dubbio; essi sono perfettamente convinti e pronunciano un « no » che è una scelta di vita (vv. 2270-76). Mentono a sé ed agli altri, ma la loro menzogna non è abbaglio; recitano una parte secondo un piano freddamente

(196) Vv. 1360-64; 1547-53: a togliere ogni scusa al loro accanimento, di allora e di poi, si aggiungeva la circostanza che Gesù aveva « operato per loro molti miracoli preclusi alla conoscenza degli uomini non iniziati ». Nel loro meschino livore avevano isterilito una grazia straordinaria; nemmeno i miracoli riescono ad aprire una breccia in un cuore serrato al rifiuto. Cfr. vv. 1663-66.

architettato. Come conseguenza sono costretti alla sobillazione ed al ricatto, perché esiste una coerenza nella rovina e certi bivi, una volta imboccati, non ammettono ritorni (197). La loro condotta è ispirata ad una lucida linearità paranoica: partiti da alcuni valori sicuramente rispettabili, si aggrapparono ad essi in una fedeltà che li conduceva diritti al tradimento; se ne accorsero, ma non ebbero più il coraggio di mollare la presa. Si avvidero che la sostanza sfuggiva loro di mano, ma rimasero avvinghiati al guscio vuoto, eroi di un'assurda costanza che li portò ad urti sempre più insostenibili contro l'evidenza obiettiva. Non provenendo da una persuasione aperta sui fatti e sui ragionamenti, la loro consequenzialità assume una rigidezza meccanica che ha qualcosa di forsennato, per cui precipitano rapidamente in una tragicità che non suscita nessun moto di umana compartecipazione: infatti la coerenza del loro atteggiamento impone motivazioni grossolanamente incoerenti (198), che Pilato — un pagano ed un estraneo — smonta immediatamente nella loro rozza inconsistenza (199).

A lui sottentra la Vergine che ne denuncia l'accecamento (vv. 2390-92) ponendosi su di un terreno diverso: se infatti Pilato mirava ad assodare la possibilità dell'asportazione di cadavere nonostante le truppe, la Vergine si sofferma sulla possibi-

(197) Cfr. vv. 2285; 2293-94. Le testimonianze irrefragabili delle guardie (vv. 2281-84) cadono inutili: la realtà la conoscono benissimo, ma si sono posti contro.

(198) Vv. 2271-73; 2293-94; 2303-04. Una testimonianza indiretta dell'indifendibilità della loro tesi ci è data dall'estremo impaccio delle sentinelle dinanzi alle contestazioni del magistrato romano (vv. 2330-41). Ne risulta un quadretto artisticamente gustosissimo, nel quale contempliamo dal vivo l'agitata trepidazione di uomini sballottati tra le opposte correnti della conoscenza della verità e della consegna di mentire. Tentano ansiosamente di evadere dal merito intrecciando concessioni, proteste, racconti che si sforzano di slittare in superficie. E' tutto un contorcersi nel quale la loro schiettezza umana si rivela proprio nell'inettitudine con cui cercano di esercitare una diplomazia alla quale sono negati. Il poeta osserva questo arrabattarsi con un'immediatezza ed una simpatia che proiettano sulle loro fisionomie un'incantevole ricchezza di evidenza.

(199) Vv. 2305-29. Il procuratore è uno spirito pacato che si colloca con distaccato disinteresse dinanzi agli eventi, desideroso di conoscerli nella loro realtà. E subito gli si presenta tangibile l'insostenibilità della versione propinatagli; la confutazione che ne dà supera l'ambito processuale per innalzarsi a sconfessione di tutta una mentalità. La sua è l'onestà elementare che smaschera inevitabilmente la frode: la trama dei fatti e delle circostanze gli offre elementi frammentari che tendono però a disporsi in un disegno unitario e persuasivo. Quello di Pilato è un viaggio, un po' sinuoso ma sicuro, alla scoperta della verità (cfr. vv. 2342-45; 2356-64; 2374-75), parallelo a quello dei pontefici che marciano ad un suo ribaltamento. I personaggi qui da protagonisti di un singolo episodio passano ad interpreti di un problema universale.

lità per le truppe di arrestare il Risorto (200). Tanto la verità quanto l'errore hanno la peculiarità di rivelarsi ad ogni passo che muovono, in quanto la prima è costantemente scortata dalla logica più assidua e concorde, mentre il secondo è destinato ad urtare in stravaganze sempre più paradossali: le loro conseguenze chiariscono i princìpi da cui si dipartono. Siccome però la verità e l'errore non si restringono alla pura sfera speculativa, ma investono la sostanza della vita, è naturale che comportino premio (201) o castigo. Passi salienti del *Christus* sono appunto gli scorci che auspicano o predicono le pene (202), oppure che le narrano (vv. 1427-40). La redenzione, se non vuole scadere ad abdicazione e corrompersi nel suo valore, dev'essere anche giustizia e d'altronde solo per i romantici l'amore s'identifica con la condiscendenza. Il Vangelo è un'alta scuola di dignità e d'impegno.

Verità ed errore, accettazione o rifiuto di un riscatto portato da Dio, fede o miscredenza sono i « partiti » del nuovo dramma. La colpa assume una pienezza ed un'intensità mai prima conosciute.

FRANCESCO TRISOGLIO

(200) Vv. 2393-2408. L'invettiva ironica di Maria contro la pretesa dei pontefici di « tener rinchiuso il corpo del Verbo inafferrabile » e di bloccare con un picchetto di guardia il « risveglio di colui che elude la vista degli angeli » vibra di una scintillante passione che si affranca alquanto dalle contingenze. La Vergine sembra rivivere in sé le sconfinate visioni aperte sull'economia divina di cui ci ha offerto saggi in passato, di qui tracce di un lirismo che non cura né le connessioni stilistiche (cfr. lo iato tra i vv. 2404 e 2405) né gl'inserimenti strutturali. Il rimprovero di assurda presunzione nel tentativo di imprigionare nella tomba colui che « è apparso carne, mentre prima era il Verbo privo di carne » implica infatti da parte dei pontefici la convinzione che Gesù fosse effettivamente il Verbo di Dio, ma tale persuasione non è mai asserita. Il messaggero che annunzia l'arrivo del manipolo delle scolte ne riferisce come motivazione solo l'intento di sventare il furto (v. 1882); la Vergine, quando accusa i sinedriti di aver macchinato «l'uccisione del Signore» (v. 1887), espone il proprio non il loro punto di vista; le guardie, nel rammentare i prodigi compiuti dal defunto, della cui morte fanno ricadere la colpa sulla « torma di scribi e d'anziani » (vv. 2210-18), non insinuano che costoro ne conoscessero già prima i poteri taumaturgici; le stesse prime parole dei pontefici dopo la notizia (vv. 2227-29) non proiettano su quella morte neppure il sospetto di una qualche eccezionalità di natura. Il mordace esordio che la Vergine premette alla sua apostrofe ha quindi un carattere emotivamente soggettivo che la stacca ben presto dalla condizione dei pontefici per avviarla ad una assorta contemplazione teologica, della quale era insieme spettatrice ed attrice.

(201) Il personaggio che su di esso tiene quasi costantemente fisso lo sguardo è la Maddalena.

(202) Per Giuda cfr. vv. 218-60; 276-77; 300; 342-44; 352-54; 1407-09; 1414-26; 1441-42; 1690-99; 1750-51; per gli Ebrei vv. 218-60; 431-32; 786-92; 1057-59; 1095-1100; 1196-99; 1408-10; 1560-86; 1668-84; 1700-11; 1713-15; 1750-51; 1892-94; per Pilato vv. 1407-09; 1411-13.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

Parte IV

L'ATEO FREUD

1. LA TRAGICA PARABOLA

Singolarità del positivismo di Freud - Marxismo e Freudismo - Pessimismo tetro - La sintesi di Marcuse - Scientismo e umanesimo gnostico - La psicosociologia.

2. L'HEROS-PAN

Universalità di ermeneusi - Universalità legittima - Psiche e pneuma - L'Unitutto - L'evoluzione dell'Inconscio - Determinismo psichico di teoresi e prassi.

3. LE TAPPE DELL'ATEISMO

Il metodo di studio: le analogie - Le origini del fenomeno religioso - Contraddizione del Freudismo e l'ipotesi d'un recupero - Il Logos. Crollo dei culti e civiltà in crisi - Bilancio economico - Fede e dinamismi psichici.

1. LA TRAGICA PARABOLA

Singolarità del positivismo di Freud

L'ateismo di Freud non è semplicemente di tipo positivista.

Certo agli occhi del Maestro di Vienna il fenomeno religioso è una illusione che la scienza dovrà dissolvere e sostituire. Ciò lo accomuna al positivismo dei cultori della scienza a lui contemporanei.

Ma le linee di fondo singolarizzano il sistema freudiano. Semmai l'accostano a Feuerbach, Nietzsche e Marx, i quali, operando con la cultura un processo critico al fenomeno religioso, presumono reperirne la genesi in reconditi moti dell'anima, o psiche, entro una sua funzione fabulatrice, che è appunto l'illusione.

La psicanalisi di Freud, tesa a smascherare l'illusione del fenomeno religioso, non vi ascrive però un significato negativo.

L'illusione esula così dall'errore come da una consapevole e volontaria menzogna. E' frutto d'un sentimento oscuro, ignoto a chi lo nutre. Occorre, allo scopo di decifrarlo, un'ermeneusi ligia più ai dati filologici e all'esegesi testuale che non alla fisica o alla biologia. Sicché il conseguente ateismo differisce su vasta scala da quello del materialismo scientista e del positivismo empirico-criticista. Trattasi di un'ermeneusi di riduzione applicata, attraverso la cultura, agli effetti d'un tal sentimento.

In rapporto al fenomeno religioso, quindi, la psicanalisi di Freud echeggia molto vuoi la nascita dell'etica in Nietzsche, vuoi la dottrina delle ideologie in Marx, vuoi le obiezioni di A. Compte alle tematiche metempiriche e teologiche.

« L'illusione sfocia in fede — afferma Freud — laddove il desiderio di realizzazione d'ogni suo anelito è il motivo principe che, ancorandoci alla fede stessa, ci fa impartecipi ed apati di fronte alle realtà terrestri » (1).

Freud non esclude la possibilità che l'illusione si dimostri vera. Ma è una possibilità pindarica, spoglia in radice di razionalità plausibile: alla stregua del puerile desiderio d'una fanciulla povera in attesa del cavaliere azzurro.

« Sarebbe molto bello — aggiunge — se esistesse un Dio eterno ed infinito, provvido, benevolo, da cui il cosmo desuma l'essere e la vita, l'ordine finalistico, ferrea corresponsione dei mezzi al fine in ciascun

(1) *Die Zukunft einer Illusion*, Lipsia 1927, p. 52.

individuo, e se l'oltretomba remunerasse i buoni. Il paradosso è che noi siamo portati a desiderarlo, mancipi sempre alla fede degli avi, ignoranti, infelici, eppur illusi d'aver risposto ai mille enigmi del cosmo » (2).

L'argomentazione di Freud evince solo un'approssimazione vaga tra il desiderio di Dio, che insta nell'anima dell'uomo, innervandone le scaturigini, e alcuni schemi meccanici di culto, forme vuote d'una fede incongrua. Non evince la falsità del fenomeno religioso.

Non a caso, dall'universale e costante desiderio di Dio i più grandi ingegni arguirono, lungo i secoli, che esiste l'Assoluto e che l'oltretomba compie i personali destini di noi uomini. Anzi, a definire l'uomo in termini di persona è l'idea di trascendenza, il rapporto a Dio, l'Assoluto. Heidegger non ha dubbi: s'arresta d'improvviso, brancola in un vicolo cieco, l'autoanalisi scientifica incapace di sorprendere — alle scaturigini dell'anima — l'idea di trascendenza, l'anelito d'un Assoluto. E' un « sentimento oceanico », dirà R. Rolland in una lettera a Freud sul saggio: *Die Zukunft einer Illusion*; e lo rimprovera di tacere al riguardo.

Sconcertantemente Freud dichiara che mai sperimentò in sé e mai ravvisò negli altri un qualsiasi contatto con Dio. Il sentimento di identificazione cosmica, laddove l'uomo costituisca un tutt'uno assieme al mondo, di là del proprio limite, ai vertici dell'Essere, in plenipotenziarietà di Natura, è l'illusione del fenomeno religioso, residuo e remotissima eco d'un ego primigenio in seno all'ego secondario sviluppatosi in seguito.

Nulla di più suggerì la fede a Freud! E' una diagnosi scialba, squallida, che sfiora appena il rapporto dell'uomo con Dio, non scandaglia gli abissi dell'anima, neglige o non sa cogliere i fastigi della virtù che un culto vivo e la prassi genuina alimentano indefessi (3).

Si approfondiscono le affinità di Freud nei confronti di Feuerbach, Nietzsche e Marx se riflettiamo che, per questi araldi d'un'umanità nuova, l'ostracismo all'illusione del fenomeno religioso non è se non il rovescio d'un piano programmatico di liberazione ed elevazione dell'uomo in quanto uomo.

Differenti le strade, unica la meta: ricondurre alla luce i formidabili poteri dell'uomo assopiti o smarriti ad opera d'una trascendenza che lo alienava da se medesimo.

---

(2) *Ib.*, p. 33; cfr. *Das Unbehagen in der Kultur*, Lipsia 1930, p. 81.

(3) Cfr. E. JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud*, III, New York 1957, p. 358; G. ZILBOORG, *Psychoanalysis and Religion*, New York 1962, p. 221.

Sarà, in Marx, l'approdo alla libertà economica, scosso il feudo del bisogno, siccome urgono le leggi della storia scientificamente acclarate.

Sarà, in Nietzsche, l'*amor fati*, visione d'un ciclico e inesausto ritorno di vita, in cui l'io dei singoli si supera di continuo, sfrenatezza di arbitrio egemone, orgia dionisiaca.

Sarà, in Freud, il passaggio dal principio del piacere al principio della realtà.

Ma non cambia la rima d'obbligo: rivelare l'uomo all'uomo, apoteosi di dominio, creazione di sentimento.

La meta è impervia e non è facile l'ascesi del desiderio. Variano le tecniche esegetiche. L'ermeneusi di Freud investe la cultura da ogni parte. Lì, classica espressione di cultura, studia il fenomeno religioso.

Marxismo e Freudismo

La psicanalisi freudiana è marxismo psicologico. Il discorso non adombra la semplice giustapposizione dei due sistemi, una relazione estrinseca nell'ambito dell'analogia. E' un discorso d'equazione rigida.

Radicantesi sullo stesso terreno storico-culturale, la psicanalisi di Freud mutua dal marxismo le ispirazioni di base. Mentre scavano trincee contro il marxismo, le borghesie occidentali idoleggiano il freudismo, non accorgendosi che il primo convoglia in sotterranee arterie il secondo.

Il marxismo è il polo naturalistico di scarico dell'immanentismo moderno che, in Hegel, catalizzava nel polo idealistico.

Per Hegel la natura dell'uomo era un'estraneazione dialettica dell'Idea. Egli disancorò l'uomo dalla realtà dei fenomeni in linea di razionalità astratta.

Marx, invece, rivendica i quotidiani canovacci d'una vita spicciola e vi ricala l'uomo in chiave di empiricità concreta: l'Idea non è se non alienazione del nostro essere. Per Marx, dunque, « non è la coscienza che determina la vita, ma è la vita che determina la coscienza ». Il dogma di Engels: « I pensieri degli uomini sono i loro bisogni corporei riflessi dall'encefalo e divenuti consapevoli » scandisce il noto aforisma di Marx: « Le idealità si riducono a istanze della materia trasferite e tradotte entro il cervello dell'uomo ».

Affulge il binomio Marx-Freud se noi deferiamo i presupposti del

marxismo dall'area socio-economica all'intima sfera psicologica d'una teorizzazione freudiana.

Ai bisogni corporei di Marx corrispondono gli istinti di Freud che, al pari di quelli, tributari a native dinamiche di leggi inflessibili, causano i caratteristici fenomeni di coscienza e quindi la storia dell'individuo. In dettaglio:

A. Il determinismo di Marx, o materialismo scientifico, ingloba e spiega gli eventi della storia in funzione dell'economia, fattore onnipresente di poziorità indiscussa. Si capovolge così la prassi, vuoi in ordine ai rapporti tra le forze produttrici, ricchi e poveri in lotta, vuoi nell'organizzazione dei mezzi di scambio. Ostile ad ogni forma di socialismo utopico o romantico alla Saint-Simon, alla Fourier e alla Owen, Marx crisma la fatalità storica in grazia della quale i frutti del collettivismo matureranno da sé, turgidi, con la necessità ineluttabile d'un parto di natura.

B. Il monismo sessualista di Freud, o determinismo dell'Inconscio, affida la genesi e lo sviluppo dei caratteristici fenomeni di coscienza, nessuno escluso, all'evoluzione cieca degli istinti, laddove non rimane alcun margine al libero arbitrio. Anche qui si capovolge la prassi, non più fuori, ma in seno all'uomo: nei rapporti pneumo-somatici, tra anima e corpo, spirito e materia, ragione e senso, coscienza ed inconscio.

Sia in Marx che in Freud l'Io è un attimo inerte nell'universale lievitazione dell'Essere, da cui zampilla e in cui di volta in volta si rinnova. Di suo non ha se non la « presa di coscienza » d'un tal determinismo a livello di costatazione e di ratifica.

C'è di più. S'incontrano marxismo e freudismo in un confluire di epigoni, pur da angolature diverse.

Non scientificamente entusiasti, gli epigoni di Marx rimettono ad un afflato di fede l'adesione al determinismo dei bisogni in modo da anteporre l'imperatività del politico alla fatalità dell'economico. Incalzano dall'alto una volontà energica e pugnace che acceleri i traguardi scontati della storia in cammino, piegando la meccanica dei fatti alla dialettica dell'economia.

Gli epigoni di Freud, ancor più drastici, tendono a dirimere il determinismo degli istinti in un finalismo di responsabilizzazione col far leva, nella terapeusi delle nevrosi, sull'impegno volitivo della personalità dei singoli.

E non basta. La cieca dialettica dei bisogni, in Marx, e degli istinti, in Freud, ottempera ai canoni d'un conflitto che non ha mai tregua.

La lotta per l'esistenza di Darwin s'allarga in nuovi scacchieri.

E' lotta di classe del marxismo sì da coinvolgere, oltre i bruti, la storia di noi uomini.

Penetra l'intima vita di ciascun uomo, la psiche, agitandone le latebre e le fibre più occulte, mediante la forza d'urto dell'Inconscio di Freud. Scriveva il Maestro di Vienna: « L'Io, o coscienza psicologica, è un teatro di battaglia d'opposte tendenzialità in conflitto perenne » (4).

Poiché l'uomo, socialmente e individualmente, è succubo alla cieca dialettica dei bisogni e degli istinti, non riusciamo a capacitarci come da un simile conflitto perenne possa nascere:

a. in parametri di marxismo, nell'alveo d'una società del futuro, un ordine olimpico, spontaneo, compiutissimo al punto che l'autorità medesima e le leggi risultino inutili;

b. in parametri di freudismo, rispetto ad una terapeusi delle nevrosi, sommo un equilibrio di pulsioni demoniache, non più in balia dell'Inconscio anarcoide, non più abbandonate al caos.

Pessimismo tetro

Sconcia si dispiega l'umana natura agli occhi sia di Marx che di Freud. Ha la tabe dell'irredimibilità. La loro visione è satura d'un pessimismo tetro.

« A strutturare e strumentare la storia — secondo Marx — non è se non il suo lato deteriore ».

« A condizionare e fisionomizzare tutti gli atti della nostra vita di uomini adulti è — secondo Freud — una cattiveria congenita che affonda le radici in una polimorfa nequizia infantile ».

Affiorano nondimeno voci spiritualistiche sia in Marx che in Freud. E, di prim'acchito, stupiscono.

In realtà, a ridosso dei bisogni organici, Marx colloca e celebra valori artistici, letterari, filosofici, giuridici, politici, scientifici, etici e religiosi. Al di là del materialismo storico, la dottrina marxista dà l'impressione, o suggestione, d'un « umanesimo integrale », in quanto i più

(4) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* - Lezioni di introduzione alla Psicanalisi, Lipsia 1916-1918, p. 89.

nobili valori dell'uomo vengono messi al servizio della lotta di classe e stimolano la dinamica della storia.

All'unisono, in linea parallela, ai bordi degli istinti ciechi e torbidi, tirannide cupa d'un Inconscio malvagio, Freud sfoggia l'antitesi d'una moralità e d'una idealità del Super-Io.

Eppur suonano false, sia in Marx che in Freud, le voci spiritualistiche. Sarebbe illusione funesta il credere ch'esse redimano il tetro pessimismo dei due sistemi. E l'inganno si diffonde ad ampio respiro. Plaude il popolo ignaro. Plaudono, purtroppo, non pochi professionisti del pensiero.

Apparentemente le voci spiritualistiche travalicano i confini dell'economia, in Marx, dell'Inconscio e degli istinti, in Freud. Pseudo-valori che non godono di una dignità innata, a sé stante, che non prevalgono autonomi nell'essere e nell'agire. Tra spirito e materia non v'è salto ontico, alterità entitativa o qualitativa.

Gli pseudo-valori giocano il ruolo di semplici *sovrastrutture*, derivanti e dipendenti dalla *struttura di base:* l'economia di Marx, l'Inconscio e gli istinti di Freud. Gemmano lì, e lì s'alimentano. Lì, specificandosi e individuandosi, commisurano la loro efficacia. Sicché, variando la struttura di base, che si evolve inesausta, mutano di riscontro le sovrastrutture.

I valori artistici, letterari, filosofici, giuridici, politici, scientifici, etici e religiosi — a giudizio di Marx — inalveano, specchiano e mediano, deterministicamente, le modalità che assume, nei rapporti di produzione, l'economia dell'epoca, ligi a seguirne le mille vicissitudini di epoca in epoca. Spogli di universalità e necessità, fluttuano aleatori, effimeri.

Il Freudismo non è da meno. L'Io di Freud, o coscienza psicologica, non è se non l'Inconscio percepito. Il Super-Io, poi, morale e ideale, o coscienza legifera, non è — in ultima analisi — se non un flusso dell'una ed unica forza vivificatrice dell'Inconscio che, trasfigurata e sviata su altri oggetti, laddove elude le «censure» con le astuzie del trucco, si libra sino a sublimarsi in forme di vita socialmente utili (5).

A stringere i nodi, per quanto ci si elevi, non si esce mai — nell'ottica di Marx e di Freud — dal circolo chiuso, vizioso, o dell'economia, o dell'Inconscio. E' il carcere buio d'un evoluzionismo deterministico di conio materialista. Impossibile evadere. Al punto che, più gli pseudo-valori s'ammantano di una dignità propria, autonoma, d'una sublimità in funzione di guida indiscussa, e ancor più subdola è la frode ch'essi

(5) Cfr. *Das Ich und das Es*, Leipzig u. Wien - Deuticke, 1923, p. 251.

consumano rispetto alla loro indole originaria, iniqua ed infausta l'usurpazione di ruoli indebiti.

A dettar legge è la *struttura di base.* Se occorre, Marx e Freud strappano la maschera agli pseudo-valori, liquidano la commedia.

Lo sguardo acuto del sociologo, in Marx, sfolgora e denuda le vergogne nascoste tra le pieghe delle *sovrastrutture.* La religione in specie, oppio del popolo, arma losca in mano al conservatorismo e alla reazione. La fede in un Al di là quindi, che — oltre a distogliere gli uomini da fattivi impegni in vista del bene pubblico — tarpa la giustizia e lascia impuniti delitti innumeri.

Lo sguardo acuto dello psicologo, in Freud, sfronda l'ipocrita virtù di luci e fasti, le fintaggini di un dovere farisaico. Lorda ogni atto dell'uomo. Non risparmia nulla. Neanche la carità eroica, neanche l'arte, enucleandone la squallida *libido* che — surrettiziamente — le ispira e le inquina.

Dilaga il più tetro pessimismo. Ovunque l'uomo è corrotto e corruttore, violento e violentato. Ed è ovvio, se l'uomo non è che carne.

Sociologia e psicologia non potranno redimersi finché non riconsacrino lo spirito all'acme della natura, chiara una visione nuova di rapporti, in cui i valori prioritari infeudano ed educano, reggono equilibrati su scala gerarchica, docili e solidali, i valori infimi.

La storia non ha più lacrime. E non siamo al limite. Estinte le categorie d'un ordine razionale, l'Inconscio, nei singoli, e l'Economico, di mezzo al consorzio civile, non hanno remora alcuna. Scatenano le ribellioni più sanguinose e più rovinose. L'uomo s'imbestia. E' la giungla.

Ciò che opera lo spirito in relazione alla carne per la vita di ciascun individuo, norma dell'Inconscio, fa l'ordine razionale, di giustizia e di carità, a livello d'un consorzio civile degno di questo nome. Non tollera che l'Economico tiranneggi o monopolizzi tutte le risorse umane, né che i valori prioritari, trascendenti, si rassegnino negativamente a reprimere abusi e soprusi dell'Economico, ma esplica una disciplina positiva in chiave etica, giuridica e politica sul lavoro, la produzione e il consumo dei beni, l'equa distribuzione del reddito.

La sintesi di Marcuse

H. Marcuse non a caso collega Freud a Marx. La sua è una sintesi del pensiero di entrambi, siccome postula l'intercomplementarietà dei canoni.

Da Freud recepisce il destino dell'uomo di domani, l'ipoteca ad una

compiutezza di essere, ch'è plenitudine e beatitudine di vita, in ossequio alle più genuine istanze della psiche, apoteosi dell'Inconscio.

Marx, di rincalzo, gli offre il modo d'azione indispensabile a conseguire lo scopo.

Secondo Marcuse, Freud oppone il principio del Piacere, l'Inconscio in veste di *heros*, al principio della Realtà, le « censure » rappresentate dal Super-Io.

Non v'ha dubbio che, in seno alla civiltà industriale di oggi, il consorzio civile obblighi l'individuo a ridurre sempre più, se non a spegnere, il desiderio del piacere. Impera l'Economico, realtà egemone, sfruttandolo al massimo per un rendimento ad oltranza.

Una tal situazione si traduce in un'etica inibitoria, specie in termini sessuali, sì da non riconoscere il sesso se non in funzione del rendimento, attraverso la generazione sana e florida, auspice l'eugenismo.

Ma non è una situazione di stallo. Tecnica ed automazione bruciano le tappe con sviluppi inattesi. Balugina l'alba d'un futuro prossimo, ove responsabilità precipua dell'uomo non sarà più il lavoro, bensì l'utilizzo o impiego di un tempo « nostro », a discrezione e disposizione piena di ciascun individuo. Non più la civiltà industriale cogente, l'etica inibitoria sul passo dell'uomo, destituite ormai d'ogni ragion d'esistere. Non più l'atroce conflitto tra il principio della Realtà e il principio del Piacere.

Emergeranno, in quel felice domani, due tipi di civiltà nuova:

a. La civiltà *artistica*, caratterizzata dalla spontanea, libera, incontenuta espressione dei sensi e della fantasia sul piano dell'arte.

b. La civiltà *estetico-erotica*, poiché il piacere in termini sessuali, fine a se stesso, diverrà lo scopo ultimo, idoneo a comprendere e suggere la polimorfa gamma degli altri piaceri, non esclusi i gaudii della cultura e del lavoro in linea di hobby o di svago.

Il che, in rapporto all'ieri, era una « utopia ». Si profila per contro, nel domani, in certezza luminosa. L'oggi è un periodo di transizione. Alle spalle d'una civiltà industriale, ch'è schiavitù, la storia urge la civiltà artistica, estetico-erotica, ch'è liberazione definitiva dell'uomo.

Da Freud a Marx. La *prassi rivoluzionaria* di Marx realizza il sogno di Freud, fissando il corso della storia e accelerandone il ritmo.

E' il capitalismo ad aggiogare gli uomini alla civiltà industriale, succubi di un'etica inibitoria, alienati da se medesimi. La guerra al capitalismo, strategicamente e tatticamente duttile, affrancherà l'uomo da

siffatta civiltà e da siffatta etica. Se duttile, la prassi rivoluzionaria non può non adeguarsi all'evoluzione della società dopo Marx.

Ai giorni nostri il terzo mondo ha preso la testa col proletariato più pugnace, i contadini in avanguardia. Si muovono i popoli, marea montante di uomini oppressi. Ricco il ventaglio dei metodi di lotta. Qualsiasi forma di opposizione alla società costituita, ai suoi schemi gerarchici e comunitari, alle sue istituzioni fittizie, tiranniche, suffraga la causa e va promossa: dai fronti nazionalistici per la libertà, agli hippies e agli studenti in rivolta, al sesso eslege, ad una violenza arbitra di sé (6).

Scientismo e umanesimo gnostico

La scoperta dell'Inconscio, l'eduzione e la soluzione in logica — grazie alla psicanalisi — del pensiero che vi si annida occulto, segnano le indagini di Freud. Un misto di scientismo e di umanesimo gnostico crisma il sistema.

Il « Logos » non appartiene allo spirito, ma alla psiche. Prima di assurgere a logica, è logos psichico, insito nei bassifondi dell'anima, nell'ibrido vivaio di ciechi istinti. Devesi all'Inconscio la creazione del pensiero e la sua dislocazione dinanzi all'Io.

La psicanalisi svela l'enigma dell'uomo. L'uomo archetipo. Attraverso la più rigida diagnosi, spassionata e obbiettivata, mira a violarne l'essenzialità segreta, che invano le filosofie umanistiche, dall'ermetismo ad Hegel sino a Marx, tentarono di attingere. Trascrive scientificamente la dialettica fra l'Inconscio e l'Io, già intravvista dall'antica gnosi. La volge in « antropogramma » con l'identica infallibilità d'un cardiogramma. E' Vangelo. Ecco l'uomo: l'immanentizzazione del Logos in seno all' Inconscio. Cosificazione dunque, materializzazione dell' anima (7).

Effetto immediato, ovvio, del Freudismo è una cultura di massa, avulsa cioè dai parametri razionali della cultura classica. L'umanesimo si apre al logos psichico, ad un linguaggio del simbolo e dell'immagine, in cui le cose connaturano il pensiero, gonfie di significazione recondita.

L'umanesimo contemporaneo parla un tal linguaggio emblematico. Antesignani Kafka, Joyce, Svevo e Breton. Poi l'umanesimo totalitario

(6) Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967; *Ragione e rivoluzione*, Bologna 1968; *Fine di un'utopia*, Ed. id. 1969.

(7) Cfr. S. FREUD, *Die Traumdeutung - Interpretazione dei sogni*, §§ III, X, Leipzig u. Wien - Deuticke 1900.

che, a gradi, si afferma nel secondo dopoguerra e sigla la civiltà dei consumi. E' la radicale rinuncia dell'uomo ad ogni pretesa metafisica. L'« eclissi » del metempirico, dirà Zolla. Eclissi: trascendenza delle cose riguardo alla volontà e alla ragione umana.

Resistono all'inizio i neo-idealisti e i marxisti. La psicanalisi è per Croce rozzo positivismo, per il regime sovietico spiritualismo borghese. Ma in seguito cedono gli argini. E' la progressiva abdicazione dei filosofi atei alle idee di Freud, il confluire della gnosi razionalista di Kant e di Hegel nell'alveo della gnosi scientista del Maestro di Vienna.

Ligio ai postulati psicanalitici, Jung elimina i criteri di valutazione dei fenomeni religiosi sanciti dall'illuminismo, sostituendovi la dialettica antroposofica di Freud come misura di una dialettica teosofica.

Intuendone l'indole strettamente gnostica, Sartre mutua dal freudismo il suo verbo: « Vivre c'est faire vivre l'absurde ». E quel verbo è il nucleo, l'epitome d'una teoresi che, di mezzo alle filosofie umanistiche moderne, eccelle in consequenzialità e organicità di sviluppi.

Tra l'io e le cose non si stabiliscono se non drammatici rapporti. Tutte le cose appaiono insignificanti. Sono di troppo. Indigeribili. E provocano la nausea. L'io stesso è di troppo, indigesto a sé medesimo. L'umanesimo filosofico di Sartre avalla l'umanesimo psicologico di Freud. Lo ufficializza. « L'être et le néant ». Il no alla trascendenza divina include giocoforza il no alla trascendenza dell'umana ragione sulle cose. La vita è morte.

La scuola di Husserl, o fenomenologia, opera al culmine la sintesi di freudismo ed umanesimo filosofico.

La vita nasce dalla materia. S'evolve ed esplica sostanzialmente lì. Anche per l'uomo. Le tre zone di vita — vegetale, animale, spirituale — si cointendono e cointegrano: « Io scopro la verità a guisa non d'una realtà posseduta o isolata, ma di significazione cosmica dei miei atti nelle relazioni di intersoggettività dialettica. Non v'è atto dell'io, in ciascun individuo, che non connubi trascendenza ed immanenza. La significazione d'un mio atto ha egual valore agli occhi dell'umanità intera » (8).

In tal modo la scuola di Husserl spinge l'umanesimo filosofico in braccio alla gnosi di Freud, dimostrandosi all'unisono suppedanea di Marx: « Il problema dell'Inconscio ha indubbi legami col problema del materialismo e dell'esteriorismo. Già Freud li avverte, laddove in *Al di là del principio del piacere* cerca di connettere l'istinto di morte, che in

(8) Cfr. E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963, p. 475.

quanto istinto attiene la psiche, al tacito logorarsi e invecchiarsi della carne, all'irreversibilità del tempo, all'entropia. Lo squilibrio dei bisogni, che non riusciamo a soddisfare, crea lo sfacelo dell'uomo. La connessione è quindi tra Inconscio e mondo esterno, tra la natura e lo svanire o il venir meno della coscienza (sonno o morte). La morte è la forma estrema di esteriorizzazione dell'io, di me soggetto. Sempre mi accompagna l'esteriorizzazione, che in Freud è istinto. Per vivere debbo soddisfare a mille bisogni con un vasto bagaglio di beni. La non soddisfazione dei bisogni mi conduce alla morte. Nell'intersoggettività dialettica la soddisfazione o no dei bisogni mi colloca in posizione di dominio o di schiavitù: gli altri soggetti mi padroneggiano a libito, se posseggono i beni necessari alla mia vita. La psicologia — al tandem — chiama in causa le strutture elementari e precategoriali dell'economia politica » (9).

La vita è dunque un processo che implica la morte. Diuturno. Continuo. Per vivere la morte, raggiungerla, ai fini di « esteriorizzarmi », di compiermi come uomo, mi occorre soddisfare a bisogni e consumare beni. Del consumo si ha, seppur negativamente, una visione psicoanalitica che s'allarga in visione fenomenologica. Il « consumo » è in ordine alla vita e la vita è in ordine alla morte. La morte sigla la soddisfazione ultima, l'apoteosi di esteriorizzazione-liberazione, l'appagamento dell'istinto nirvanico, imperturbabile quiete.

La psicosociologia

I multipli indirizzi convergono. L'affresco spaventoso sbocca in un punto omega, la « psicosociologia » di oggi, che fa da arco tra l'idealismo di destra, capitalista, e l'idealismo di sinistra, collettivista. Freud può rivendicarne la genesi. A buon diritto.

La psicosociologia è un simulacro d'umanesimo, inaugura la città del futuro, una città edificata in tronco sul principio di morte. Il mito del benessere, o consumatismo, infatua le folle. « Non v'ha acquisto — dichiara E. Dichter — che non espanda la personalità dell'uomo » (10). Pullulano negli Stati Uniti gli imperativi ai consumatori di promuovere la società « affluente » e di non demordere mai. Messaggi congeneri in Russia scuotono alle basi il patrimonio culturale di Marx.

Scopo dell'umanesimo contemporaneo è la ricostituzione dell'unità

(9) E. PACI, *o.c.*, p. 203.

(10) *La strategia del desiderio*, Milano 1963, p. 178.

di pensiero. E quest'unità di pensiero è la sua compiutezza e la sua catastrofe. Termine è la morte (11).

Un grande Avversario sbarra la strada alla sintesi del nuovo umanesimo. Il nazi-fascismo fu e rimane un comodo ripiego. Una distrazione. L'Avversario da battere è la trascendenza divina di cui la fede cattolica è strenuo baluardo. Significativa e sbalorditiva l'ammissione di Freud a Vienna nel 1938, alla vigilia d'essere espulso dai nazisti: « Les nazis? Je ne les crains pas. Aidez moi plutôt à combattre ma grande ennemie, la réligion, l'Eglise catholique » (12).

Non stupisce che il consumatismo, non diverso dai vari umanesimi di tinta atea, persegua ad ogni costo l'impugnazione della fede cattolica, la riduzione della trascendenza divina in chiave di pretta immanenza.

Nonostante l'enorme influsso esercitato da Freud sul pensiero e sul costume dell'epoca nostra, seppur il dialogo intorno al benessere tra le due massime egemonie mondiali accusi non pochi echi freudiani, è nei rapporti con la fede cattolica che il freudismo denuncia autenticamente la sua tendenzialità di fondo: dar vita, insieme con essa, invadendola e assimilandola, ad una teologia profana.

Notevoli gli approdi. La teologia campeggia oggi profana in ampie dimensioni, a livello di eudemonologia e psicosociologia, dissolta dalle idee latenti di Freud. Teologia della morte di Dio. Teologia della morte dell'uomo (13).

2. L'HEROS-PAN

Universalità di ermeneusi

La psicologia dell'Inconscio di Freud, per quanto innervi la psicologia sperimentale, non è filosofia. Più che i fatti, scruta e sviscera la loro simbolizzazione, tesa all'ermeneusi. Freud la denominò « metapsi-

(11) Cfr. E. DICHTER, *o.c.*, p. 175; H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino 1963; C. WRIGHT MILLS, *L'immaginazione psicologica*, Milano 1962; R. GIAMMANCO, *Dialogo sulla società americana*, Torino 1964; F. ALBERONI, *Consumi e società*, Bologna 1961; J. GALBRAITH, *La società prospera*, Milano 1960; M. DAVID, *La psicanalisi nella cultura italiana*, Torino 1966, p. 81 ss., ove studia l'influsso della sociopsicologia sopra il marxismo.

(12) M. DAVID, *o.c.*, p. 116.

(13) Cfr. M. DAVID, *o.c.*, p. 137 ss.

cologia » dell'uomo. Aborrì la filosofia e mai volle proporne una. Definiremmo, la sua, filosofia implicita.

La psicologia dell'Inconscio, o metapsicologia, o filosofia implicita, non s'affida se non a leggi e risorse scientifiche, dinanzi all'anima ch'è l'arcano ordigno da inquisire, in un'atmosfera di scientismo.

La psiche macchina si articola in una celebre triade:

a. L'*Egli* (Es). E' l'Io anonimo, un non-Io, il « Sé », gestazione d'istinti e di moti dell'appetito sensorio. Impersona l'Inconscio, connaturantesi nel corpo, carico di ereditarietà.

b. L'*Io* (Ich). E' il soggetto che coscientizza in parte i rigurgiti dell'Inconscio, nonché le esperienze del viver quotidiano. Teatro di lotta, diviso tra il non-Io e il Super-Io in urto perenne. Spettatore più che attore.

c. Il *Super-Io* (Ueberich). E' l'Io morale e ideale, veicolo delle «censure», specchio, interprete di veti o dettami, vuoi familiari, vuoi sociali.

Dal corpo scaturiscono due gruppi di « pulsioni » o impulsi: le *pulsioni di vita*, dovute all'heros, pregnanti di libido, una sessualità eterogenea che abbraccia la composita affettività dell'uomo; le *pulsioni di morte* che, di prosieguo, a stillicidio, sfaldano l'organismo sino a restituirlo all'inorganico, epilogo dell'essere.

Pulsioni di vita e pulsioni di morte s'oppongono entro l'Inconscio, contemperandosi in fenomeni psichici inavvertiti dall'Io, donde sgorga il principio del piacere. Non v'ha azione dell'uomo che non derivi da uno stato di eccitazione penosa, capace nondimeno di alleviarne lo spasimo sì da attingere il piacere.

Un tal psichismo sotterraneo e spontaneo affiora non di rado alla coscienza, sfocia nell'Io. Ma esistono ostacoli.

Da un verso, tributario al principio di realtà, mentre anela il piacere, l'Io non può non adattarsi alle condizioni del mondo esterno. Deve svolgere, sui dati che recepisce, un improbo lavorio di riflessione, di memoria e di giudizio, in ossequio ai canoni del principio di realtà, aperto a non pochi sacrifici.

D'altro verso, anche il Super-Io impone una serie di tabù, precludendo la manifestazione, nell'Io, dei fenomeni psichici inaccettabili: fenomeni che, respinti tra le latebre dell'Inconscio, creano complessi sconosciuti all'Io, i cui effetti però incidono coscienti. Il complesso più dispotico è quello di Edipo. Alla rimozione di simili desideri illeciti provvedono le « censure ».

Non sempre i desideri illeciti sono respinti. A volte vengono dirottati ed elevati a mete egregie. E' la sublimazione del desiderio. L'Io n'è consapevole, ma gli sfuggono le cause, i dinamismi occulti dell'Inconscio (14).

« L'unica attività degna dell'uomo, l'unica in grado di spiegare tutto è la scienza. Il resto è illusione » (15). La psicanalisi spiega tutto con l'Inconscio. E lo spiega a rigor di scienza. Tutto. Ha in appannaggio la religione stessa, e l'etica, e l'estetica.

Il piacere per il piacere, in termini di heros o libido, non ricercato se non in se medesimo, che astrae dal buon esito dell'opera, sostanzia l'estetica. Gioco. Accademicamente.

Un delirio di massa e la sublimazione della sessualità generano il fenomeno religioso, laddove Dio, in virtù del complesso edipico, è l'immagine sublimata del padre.

L'etica, poi, non ha ragion d'essere alcuna. Nasce dal Super-Io, coatta, ed esclude il libero arbitrio.

« Nel complesso di Edipo — scrive Freud — si radicano e fioriscono la religione, l'etica, l'estetica, il civile consorzio » (16).

Universalità legittima

Non discutiamo che la psicanalisi adegui — « de iure » — la realtà dell'uomo nel suo insieme, idonea ad estendere l'ermeneusi al di là dei sogni, non conclusa ad un psichismo istintivo e sensitivo, ai complessi d'inferiorità, alle involuzioni nevrotiche. Ne sviseremmo l'anima, se le assegnassimo in feudo il mero desiderio.

Ovunque e comunque Freud irradia il desiderio in relazione antagonista con un lotto di fattori molteplici, che l'inquadrano in un'indubbia situazione di cultura.

Non rappresentano forse fattori culturali le « censure » inibitorie dei desideri più reconditi?

E la strumentazione del sogno non svela forse fattori analoghi a quelli scoperti dall'etnologia riguardo al divieto degli incesti? (17).

Entro la psiche di ciascun individuo il Super-Io non espleta forse

(14) Cfr. S. FREUD, *Ueber Psychoanalyse*, Leipzig u. Wien - Deuticke 1910, p. 81 ss.
(15) *Die Zukunft einer Illusion*, o.c., p. 154.
(16) *Totem und Tabu*, o.c., p. 315.
(17) Cfr. C. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi 1949.

il ruolo del civile consorzio, di norma coibente e di modello, ai fini dell'educazione dei desideri?

Più in dettaglio, portavoce di lingua e di cultura, il padre è il catalizzatore del dramma di Edipo e, per esso, introduce il desiderio in regime di cultura.

Si spalancano allora orizzonti vastissimi, una panoramica olistica che scandisce la semantica del desiderio, al quale risponde la cultura con la sua miriade d'istanze più o meno accessibili (18).

Ma, se legittima — « de iure » — è l'universalità d'ermeneusi, la psicanalisi non abborda a caso la religione, poiché vi ravvisa un parametro della cultura. Vediamone i titoli giuridici.

Sul piano d'un bilancio economico, atteso il prezzo di affettività che reclama, in piacere e dispiacere, in soddisfazione e privazione, la cultura stringe svariati rapporti col desiderio dell'uomo, diretta vuoi a proibire, vuoi a proteggere.

Interdice gli incesti, il cannibalismo, l'omicidio, sacrificando l'istinto dell'io. All'unisono, peraltro, tutela e cautela dalle spietate forze cosmiche, mitiga l'onere dei sacrifici imposti all'istinto, riconcilia l'io con le rinunzie che hanno un carattere di ineluttabilità, offre risarcimenti e indennizzi. Consola l'uomo.

Orbene, in funzione di cultura, la religione è l'ausilio più valido d'ascesi e rappacificazione dell'uomo. Due i binari d'obbligo già in atto: il timore del castigo e il desiderio di consolazione. E' la consolazione però ad urgere precipua.

La religione è essenzialmente consolazione, supremo responso all'impotenza della vita che gli uomini trovano nella cultura: impotenza di fronte alle terrificanti incognite meteoriche e terrestri, alle malattie, alla morte; impotenza ad espungere l'odio tra uomo e uomo, i feroci contrasti, la guerra, in nome di una solidarietà reciproca; impotenza ad un autocontrollo per l'inettitudine dell'io a domare la passionalità bruta che gli sconvolge la psiche; impotenza a far propri i drastici moniti del Super-Io.

Immane è l'impotenza della vita. Non vi ovvia se non la religione mediante la consolazione divina (19).

Ligia al criterio scientifico, la psicanalisi astrae dalla fede o non

(18) Cfr. S. FREUD, *Das Ich und das Es*, o.c., pp. 237-289.

(19) Cfr. S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, o.c., capp. I e II.

fede dell'alienista. Non parla di Dio, ma del Dio degli uomini e, in merito, illustra la strategia del desiderio.

Armata d'un archetipo, di cui cerca i riscontri nei rami più diversi dell'umana realtà, esplora i polimorfi fattori culturali, il fenomeno religioso in specie, sotto l'angolo prospettico d'una semantica dei desideri.

L'archetipo è il binomio sogno-sintomo, che delinea in germe, elementarmente, il tirocinio di « attuazione del desiderio ».

Inquisito e chiarito, l'archetipo collauda l'universalità d'ermeneusi. Pietra di paragone e regola è l'occulto « iter » dell'io: esemplandoli ad uno ad uno, effigiandovisi, lievita i fattori culturali, li condiziona, in quanto verificano più o meno l'adempimento deformato di desideri repressi sulla falsariga d'un'attuazione in cifra di sostituzione d'oggetto (20).

Purtroppo Freud inficiò di materialismo e pansessualismo, unilateralizzò la psicanalisi.

L'anno 1901 affermava che il fenomeno religioso non è che la proiezione nel mondo esterno di simboli e immagini della psiche, mancipi al cieco istinto (21).

Alcuni anni dopo, in un breve abbozzo di studio, concludeva che « la religione è nevrosi ossessiva in chiave collettiva » (22). Benché l'analisi dei segni fobici, ch'egli fa in questo scritto, non manchi d'interesse, non sa fornirci un sol caso d'esperienza genuina di fede a riprova dei suoi giudizi assoluti circa l'indole del fenomeno religioso.

Più tardi, siamo al 1910, col saggio su Leonardo da Vinci, vanifica il Dio personale: « Dio è, psicologicamente, l'amplificazione fantastica — pura e semplice — del padre comune » (23).

Tali basi enucleano la visione che Freud svilupperà in seguito attorno all'indole, la genesi e il futuro d'ogni espressione di Credo. Inconcepibile! Formulandole appena, il primo Freud rivendica l'irrefragabilità di simili ipotesi in palese dispregio al presunto criterio scientifico.

Ma al criterio scientifico s'appella, a distanza di tre anni, nel 1913,

---

(20) Cfr. S. FREUD, *Die Traumdeutung*, o.c., II/III, pp. 541-555.

(21) Cfr. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* - Psicopatologia della vita quotidiana, Berlin - S. Karger, p. 287.

(22) Cfr. *Obsessive Acts and Religious Practices, Collected Papers* - Atti ossessivi e pratiche religiose, Raccolta di scritti, II, Londra 1956, III, p. 34.

(23) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* - Un ricordo infantile di Leonardo da Vinci, Leipzig u. Wien - Deuticke 1910, p. 34; cfr. E. JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud* - La vita e l'opera di S. Freud, III, New York 1957, pp. 353-54.

laddove si accinge alla grande impresa di una analisi « intus et in cute » della civiltà e della religione. Scrisse in quell'anno *La psicanalisi esige un criterio scientifico*, in cui dichiara la sua convinzione che l'analisi poteva applicarsi, oltre i limiti clinici, a tutti i campi del conoscere: psicologico, sociologico, pedagogico, filologico, etico, estetico, teologico.

Non era trascorso il 1913 e Freud, in *Totem e Tabù*, dava alla luce un'opera gigantesca di applicazione dell'analisi ai fattori culturali: lo studio sull'antropologia e le origini della religione.

Psiche e pneuma

L'Inconscio è un focolaio d'istinti, di moti dell'appetito sensorio, di emozioni e passioni, pervasi d'ibrida sessualità. L'« heros » o « libido » compenetra la psiche. E' l'unica matrice e forza vivificatrice, l'anima dell'anima. Non v'ha cellula che non sia sessuata, né stimolo che l'«heros» non promuova. Atto non v'ha se non figlio o gregario d'una riposta « libido ».

Pungoli ed impulsi salgono prepotenti dall'Inconscio. Tendono allo sfogo: estrinsecazione e soddisfazione. Ma, inibiti dalle Censure, rimossi, sebbene recedano e si celino tra i cupi scantinati dell'essere, non smettono l'armi, indomiti, ribelli. E' l'inquieta notte dell'Inconscio.

Le Censure, or esplicite, or palliate, al servizio del civile consorzio, ci obbligano a nascondere o a respingere nel buio dell'Inconscio i nostri moti più profondi, i meno confessabili.

La Psicanalisi solleva la fitta coltre dell'Inconscio. Lo discopre. Svela l'uomo all'uomo.

L'intuizione sensazionale di Freud è che l'Inconscio assomma la parte più autentica e più dinamica dell'uomo, sì da costituirne la personalità, inverarne la coscienza, fissarne i destini.

L'Inconscio è un mistero da scoprire. Una volta scoperto, diverrà la coscienza medesima dell'uomo. Coscienza linda, tersissima, implacabilmente sincera.

Ciò che la psicologia classica e le filosofie tradizionali chiamano « coscienza » è invece la parte apocrifa dell'uomo, fonte di menzogna, sinistra testimone d'una personalità involuta.

Coscienza mutila, amorfa, degenere, in misura del come — succuba alle Censure — rifrange gli ipocriti imperativi d'un Super-Io egemone, la falsa prassi del civile consorzio, rimossi, se non repressi, istinti e passioni.

A purificarla e finalizzarla, a compierla in ricca personalità di vita,

è — secondo Freud — il libero sfogo dell'Inconscio. L'uomo si fa uomo, affulge il « sistema psichico » di noi uomini, man mano che le arcane, recondite voci di « heros » si evidenziano alla coscienza, acquistano la chiarezza dei loro contenuti.

L'Inconscio è verità umana e cristiana.

L'adombrò Socrate col « nosce te ipsum ». Sempre il Cristianesimo suggerì, attraverso i sondaggi della coscienza, la cauta esplorazione del torbido che s'annida nelle latebre dell'Io. I filosofi, lungo i secoli, scavarono entro l'abisso dell'anima. L'*Antropologia* di E. Kant, gli *Studi di metafisica e di logica* di W. Hamilton, le scuole francesi di Liébeault, Liérgeois e Bérule schiusero — a livello di Inconscio — la strada a Freud.

Ma se l'Inconscio è un mistero da scoprire, degno di cospicuo rilievo, non è però la parte più nobile dell'uomo. Non esula dal corpo, anche se doviziosamente virtualizzato in multiple e non lievi ipoteche, correlato di continuo allo spirito in mutui riverberi, erede di postumi innumeri, gonfio di abitudini. Investe la carnalità cieca. Convoglia la « psyche », ch'è l'anima nel suo stadio infimo.

Al di là dell'Inconscio, in linea prioritaria, l'uomo è « pneuma » ragione, coscienza intellettiva e volitiva, arbitro dei propri destini, c pace di scelte che ritmano lucida la cognizion di causa, univoca la r sponsabilizzazione degli atti.

Freud capovolge le parti, sovverte la gerarchia dei valori. L'Inconscio è la parte più nobile dell'uomo. Se non bastasse, la sola autentica e la sola dinamica. Unica matrice. Unica forza vivificatrice.

Il che elimina il dualismo d'urto, la lotta in ciascuno di noi tra coscienza ed inconscio, tra spirito e materia, tra luci e tenebre. Sfuma un dramma di fuoco, cui s'appassionarono Paolo, apologisti, teologi e filosofi. E sfuma perché — secondo Freud — la coscienza è una realtà minima, irrisoria, squallido serbatoio di sovrastrutture fittizie indottevi dalle « censure ». Registra i moti dell'Inconscio e i dettami del Super-Io. Non di più. L'ordine che vi affiora, non ha la firma della razionalità. Non è ordine noumenico, né di idee, né di giudizi, ma sterile classificazione e organizzazione d'immagini. Un ordine di spazio e di tempo.

La lotta con l'Inconscio ingaggiata da una tal coscienza regge innaturalmente. Non v'ha, in concreto, un obiettivo dualismo d'urto tra forze *congenite* opposte, in quanto il bene e il male non configurano se non aspetti e momenti dialettici dell'Inconscio. L'« heros » ingloba l'essere umano. E' l'Unitutto, il principio e la quiddità di tutto. Monismo sessualistico. Aleggia l'ombra del « Pan », che Freud deprecava e rifiutava. Ma l'onnimodo predominio dell'Inconscio, dispotico, irresistibile, sigla il panteismo.

L'Unitutto

Invano Freud, ai fini di inserire nella psiche una antitesi di forze *congenite* opposte, escogitò di contrapporre all'Inconscio l'Io e il Super-Io.

L'Io non è se non la traduzione dell'Inconscio in termini di coscienza. Gli stessissimi dati di « heros » li entificano: inavvertiti dall'*Es*, avvertiti dall'*Ich*. Nessuna antitesi dunque. La coscienza è la percezione dell'Inconscio manifestantesi all'Io.

Passioni e istinti di mestieri improntano l'Io, guidandone i singoli atti, camuffandosi se è necessario, a dispetto delle censure. Laddove giudica ed opta, l'Io non gode di libertà. Le ultime parole spettano a « heros ». Mentre la vita è lotta. E la lotta suppone la libertà di lottare.

Né importa che l'Io registri ed esprima altresì, in termini di coscienza, le Censure del Super-Io, ostili all'Inconscio. Le Censure, col loro bagaglio di sovrastrutture fittizie, provengono « ab extra », spurie, absone e dissone. Non sono forze congenite. Infuria la lotta, d'accordo. Ma non è antitesi di forze *congenite* opposte. L'Io assiste inerme al conflitto, conteso su due fronti. E chi vince, in ogni caso, è l'« heros ».

Il Super-Io, lungi dal riassumere l'Io depuratosi ed elevatosi, è l'Io che ha acquisito elementi estranei grazie al civile consorzio, pseudo-valori sociali e morali.

A volte il Super-Io si idealizza. Crisma la sublimazione di istinti e passioni che, impari a realizzarsi dinanzi al blocco delle Censure, si travestono subdoli, riescono ad evadere e si affermano in forme egregie di idealità estetica, ascetica, scientifica. Devesi all'Inconscio, al tattico empito di « heros », turgido in mentite spoglie, non già ad una intrinseca libertà dell'Io, se il Super-Io si idealizza. Sicché il Super-Io, al limite, sa di compromesso tra l'Inconscio e le Censure, quasi un'armonizzazione dei contrari, da ascrivere però agli inganni e alle astuzie dell'Inconscio che maschera, nella sublimazione, l'« heros ».

Avanguardie ai margini della coscienza, custodi e baluardi, vindici dei drastici canoni del civile consorzio, le Censure osteggiano, rintuzzano o deviano lo sfogo dell'Inconscio. Suggestionano l'Io. Donde traumi e squilibri, turbe nevrotiche, la patologia d'una psiche anomala che non risparmia la sublimazione stessa del Super-Io.

Anche le nevrosi documentano l'inettitudine dell'Io: « L'Io non agisce e reagisce siccome vorrebbe... Impossibilitato a impedirle, tollera le nevrosi. Di più. Vi si crogiola e se ne compiace » (24).

---

(24) S. FREUD, *Vorlesungen zur Einfiihrung in die Psychoanalyse* - Lez. di introduzione alla Psicanalisi, Ed. id. 1916-18, Lezione XXIV.

La carica di « heros » è onnipresente e sommergente al punto che l'Io trasloca in seno alla nevrosi sì da recepirne e delibarne al massimo i dinamismi aberranti.

Il narcisismo, autoinnamoramento d'un Io idolatra di se medesimo, vanesio in un monopolio d'amore allo specchio, tendenzialità estrema dell'istinto di conservazione, seppur costituisca lo stimolo più gagliardo di promozione degli sviluppi dell'uomo, non dota l'Io d'intrinseca libertà. N'aggrava, semmai, a carattere psicopatico, la nativa « libido »: ennesima riprova che l'Inconscio orchestra in tronco la psiche, connatura l'uomo.

E' l'infausto circolo vizioso di Freud. Il narcisismo segna qui l'aprioriismo d'una universalizzazione di casi patologici ad uso di tesi preconcette. Casi patologici che riguardano la psichiatria e non la psicologia.

L'evoluzione dell'Inconscio

Freud comunque visse e sofferse l'istanza d'un « hiatus » tra psiche e pneuma, problematizzando di continuo, sempre in dubbio sino all'ultimo, l'intrinseca libertà dell'Io, l'uomo persona, lo spirito. Ma fallì lo scopo. Invariabilmente. Ricadde di volta in volta nel determinismo psichico, o panteismo sessualistico.

Le due fasi-cardini di evoluzione dell'Inconscio non valgono ad evincere l'antitesi di forze congenite opposte, la lotta tra psiche e pneuma Dimostrano — al tandem — che antitesi non c'è.

a. Fase dell'*homo brutus*. Spalca l'Inconscio puro, irrazionale e impersonale, forza cieca, anonima, di istinti e passioni: il non Io, l'« Es ».

b. Fase dell'*homo sapiens*. L'Inconscio puro si evolve e diviene coscienza. Si evidenziano istinti e passioni. E' la razionalità in atto, la personalità: l'Io, l'«Ich». Poi, evolvendosi di prosieguo, la coscienza dà vita al Super-Io morale e ideale: l'« Ueber-Ich ».

L'Inconscio puro, in fase d'*homo brutus*, non innerva se non la fisiologia del corpo. Davvero sconcertano le acrobazie di Freud che reintroduce di straforo la fisiologia già accantonata in polemica con la psicologia empirica e classica.

La coscienza invece, sull'arco dell'*homo sapiens*, incide psicologicamente. Registra gli aneliti dell'Inconscio e i dettami del Super-Io. Vi instaura un ordine, mera classificazione di immagini, organizzazione in schemi di spazio e di tempo.

Noi contestiamo: in che modo l'Inconscio puro, unità indistinta, adiafora, suppedaneo alla fisiologia del corpo, irrazionale e impersonale,

forza cieca, può — per intima evoluzione altrettanto cieca — tradursi in coscienza, efformarsi quindi in razionalità e personalità?

La coscienza è autoconoscenza nell'autotrasparenza dell'anima: reclama un'anima « semplice », scevra di parti fisiche, attività inestesa, irriducibile al « quantum » della materia, estensione inerte.

Di più. La coscienza di Freud incide psicologicamente. E' coscienza sensitiva. Ma una tal coscienza prelude appena alla razionalità in atto, o personalità, non inaugura lo spirito, coscienza intellettiva e volitiva, ragione aperta al noumeno, invitta libertà di scelta.

L'Inconscio — dirà Freud — embrionalizza, fin dall'inizio, la coscienza.

Il che è contraddizione flagrante. Cade cioè il discorso d'un Inconscio « puro », non tributario se non alla fisiologia del corpo. L'evoluzionismo di Freud non ha scappatoie. L'Inconscio è l'Unitutto, principio primo dell'essere, *arché*, sostrato di tutto in tutto: monade esimia che in sé gira e rigira, enuclea, svolge, plasma la psiche, elaborandone istinti e passioni in canovacci insospettabili, inediti, reimpasta, rimaneggia in furiosa gestazione. Determinismo psichico. Panteismo sessualistico.

Freud non vide nell'uomo se non la psiche, e la psiche a livello d'Inconscio, e l'Inconscio a livello di Heros: come non seppero vedervi se non l'Idea gli idealisti, il Fenomeno i positivisti.

Composita, bicefala, ontogenica e filogenica, estua l'intima evoluzione cieca dei dati originari di *Es*. In urto perenne col mondo esterno, questi dati creano l'uomo, individuo e specie. Spontaneamente, fortuitamente.

L'evoluzione ontogenica ingorga la psiche. Non v'ha espressione di vita, dai bassifondi ai vertici del cosiddetto spirito, in termini di coscienza, di Io o Super-Io, che istinti e passioni non egemonizzino, l'Inconscio non aggioghi, l'Heros non impregni di sé.

L'evoluzione filogenica, in linea previa, attraverso la conservazione e propagazione della vita, sviluppa a gradi organismi sempre più complessi sino all'uomo.

L'*Es* è tutto e in tutto fa tutto. E' l'Unitutto. Lui è in realtà l'Io di Freud. Io egocentrico ed egocosmico. Ma sopprime la vita, che è lotta, differenziazione, contrasto. Il freudismo ripete i paradossi dell'idealismo, ove l'Idea — in funzione d'Unitutto — elimina ogni distinzione tra l'io e Dio, tra il vero e il falso, tra il bene e il male.

Freud fu un antintellettualista feroce. E chiuse nichilista in sede di psicanalisi teorica e pratica. Diruppe l'aureo equilibrio del Cristianesimo che esalta la personalità dell'uomo in un'armonica sintesi di ragione e di senso, di istinti e passioni non disgiunti dal libero arbitrio.

Determinismo psichico di teoresi e prassi

Saremmo ingiusti se misconoscessimo in Freud i contributi notevoli del medico e dello psicologo: l'acuta esplorazione sull'Inconscio, sul regno dei sogni, sui sintomi neurotici che denunziano conflittualità deleterie, sul largo influsso di « heros » nella formazione dell'umana personalità.

Sennonché la psicanalisi-teoresi condiziona, in riverberi d'obbligo, la prassi, o metodologia di cura.

Non basta che le tecniche terapeutiche siano efficaci. Debbono non ledere i fini essenziali dell'uomo, in quanto la salute, fra i molteplici beni nostri, non è il precipuo, né il più sacro. E Freud immola l'anima per la salute del corpo: empia terapeusi ligia alla dottrina atea, al determinismo psichico, o panteismo sessualistico.

L'uomo è, e rimane, a titolo di teoresi e di prassi, irrimediabilmente malvagio, impoverita la psiche in un lugubre paesaggio del fenomeno religioso, di mezzo ad un'etica spuria, in cui svanisce lo spirito, si dissolvono i fini essenziali dell'uomo.

Stagliano, al di là e al di sopra di istinti e passioni, trascendenti valori, immanenti all'anima in chiave di « pneuma ». Se li neghiamo, infeudandoli al carro dell'Inconscio, non spiegheremo mai l'enigma uomo.

Freud definì la religione « nevrosi fobica », un'illusione funerea. E universalizzò il fenomeno (25). Non esiste dunque, col Cristianesimo, mediazione d'alcun genere. Storcerebbe e l'uno e l'altro chi tentasse di cristianizzare il freudismo o di freudizzare il Cristianesimo. Significative, al riguardo, le ibride sillogi di non pochi teologi contemporanei.

Che il freudismo, teorico e pratico, non sceveri il corpo dall'anima, riduca in tronco ai meccanismi di « heros » la vita dell'uomo, saturo di materialismo, è il « leitmotiv » d'Ugo Spirito in un libro di aspra condanna (26).

Filosoficamente — scrive l'insigne Maestro — l'Io cogitante di Freud, incapace a metter ordine nei propri stati di coscienza, un ordine di idee e di giudizi, noumenico, perde la sua identità e, con essa, la possibilità di autoconoscenza. Non v'è realtà allora che non assuma l'indole ignota dell'intera creazione (27).

---

(25) Cfr. *Die Zukunft einer Illusion*, o.c.

(26) *Due false scienze: la sociologia e la psicanalisi*, Roma 1973, pp. 104-126.

(27) *Ib.*, p. 108.

Politicamente, poi, la perdita d'identità dell'Io apre la via al marxismo e, in concreto, al comunismo in rapida espansione cosmica. Collauda un fattore ideologico che, lungi dall'unire l'umanità, la divide in due classi in lotta, impegnate alla liquidazione reciproca. Spoglio di identità e d'autoconoscenza, l'Io naufraga nell'anonimo del Collettivo, la massa, il numero, esautorato e spersonalizzato (28).

Terapeuticamente, in ultimo, l'individuo abdica alla libertà di pensiero e d'azione, in balia dell'alienista, con rapporti simili a quelli tra padrone e schiavo: « un padrone che lo redime, uno schiavo che aspira al riscatto di istinti e passioni » (29).

A stringere i nodi — dichiara U. Spirito — la psicanalisi annaspa su basi ipotetiche, sperimentali, per nulla approfondite (30).

Il libro dell'insigne filosofo è duro. Troppo in certe parti. Si illumina grazie all'epistolario che reca in appendice. A controbatterlo, in uno scambio di lettere, è Emilio Servadio della Società psicanalitica italiana. Il Servadio riempie parecchie lacune, smussa angolature e spregiudicatezze di stile, ma non refuta nei capisaldi la serrata argomentazione di U. Spirito.

3. LE TAPPE DELL'ATEISMO

Il metodo di studio: le analogie

Freud rivoluzionò la psicologia, artefice d'una mentalità e sensibilità nuova, che peculiarizzano il nostro secolo. Dirottandone gli indirizzi e immutandone le mete, in adesione con la vita, la trasferì dai laboratori alle cliniche, alle famiglie, alle scuole, sulla strada d'ogni uomo.

Gli uomini d'oggi concepiscono l'Io, lo verificano e lo esprimono in parametri prima sconosciuti. Hanno coscienza che non è come credevano fosse. Più fervida, più profonda, più caotica insorge l'immagine dell'io. L'atto si veste di mistero. Vivaio di istinti e passioni, di ferree abitudini, l'Inconscio vi irradia motivazioni occulte. Oltre la responsabilità soggettiva, consapevole e intenzionale, urge a monte, nel retroterra dell'Inconscio, una responsabilità oggettiva in causa, che il Giure non dovrebbe negligere (31).

(28) *Ib.*, pp. 110-12.

(29) *Ib.*, p. 121.

(30) *Ib.*, p. 126.

(31) Cfr. P. HANRY, *L'Inconscio allo scoperto*, Assisi 1974, p. 82 ss.; G. FERGOLA, *Il reazionario Freud*, ed. E.D.A.R.T. 1975, p. 175 ss.

Psicologia e teologia s'accostano in più punti, di cui sono testimoni, fin dall'esordio del Cristianesimo, molti saggi dei Padri della Chiesa: l'etica, l'ascetica, la mistica, anche la dogmatica, mutuano lì fecondi canoni per l'esplicazione e l'applicazione dei loro principi.

In Oriente a distinguere le varie correnti di spiritualità è l'identificazione del tipo specifico di psicologia che adottano i rispettivi corifei: i contesti storici e geografici, etnici, non incidono se non in superficie.

Freud raccolse tali diffusi legami, ma li snaturò con la sua psicanalisi, in nome di Logos e di Heros.

La visione freudiana attorno alla religione non subì, dagli inizi all'epilogo, sostanziali ritocchi, né evoluzione di sorta, fluida, ininterrotta, architettonica continuità di pensiero. Se le decadi dell'epilogo diedero al tema un maggiore rilievo, nondimeno le idee ivi espresse elaborarono al più costrutti già emersi bell'efformati agli inizi. Costrutti gratuiti, ineffabili apriorismi, che Freud avalla scientificamente quand'è ancora sul piede di marcia, all'atto di intraprendere l'impervio cammino, laddove la documentazione del tema enorme invoca vastità e rigore di studi.

Il postulato è rima d'obbligo nel freudismo. Ha il crisma non di rado di un intuito vivace, ma serba l'infondatezza dell'ipotesi. In Freud gli asserti sfolgorano apodittici. « Ex abrupto ». L'affermazione e la dimostrazione si equivalgono.

L'opera *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907: « Atti ossessivi e pratiche religiose ») apre le ostilità a carte scoperte.

Il rituale religioso — ecco il postulato di Freud — batte la falsariga del cerimoniale nevrotico. Di dettaglio in dettaglio. C'è, d'ambo le parti, caparbio il proposito di rispettarne moduli e regoli, l'attenzione spasmodica a non omettervi amminicolo alcuno, l'inclinazione semmai a complicarne l'ordine, il medesimo tormento di coscienza di fronte ad eventuali infrazioni o dimenticanze, il medesimo bisogno di cautela e tutela dall'incombente minaccia d'oscuri castighi.

Stringono le analogie. Inducono a ritenere la nevrosi ossessiva una contropartita della religione, tragicomica caricatura d'una religione privata, universalizzando così il fenomeno religioso in cifra di nevrosi ossessiva (32).

Il che però non dirime la questione se la caricatura in parola realizzi l'essenzialità del fenomeno religioso o non denunzi piuttosto strut-

(32) Cfr. *Gesammelte Werke*, Ed. orig. ted., 1940-52, vol. VII, pp. 129-139.

ture degeneri, il recedere e l'alienarsi dei culti da un insito, endogeno, arcano simbolismo.

Le analogie, quindi, tra il rituale religioso e il cerimoniale nevrotico restano semplici analogie, con in sospeso la loro significazione ultima. L'uomo è soggetto di religione. L'uomo è soggetto di nevrosi. La psicanalisi non ha in sé strumenti idonei, impari a dirci se la fede, alle origini, nel suo ruolo primigenio, svolgesse riti e cerimonie a livello di nevrosi ossessiva, mera consolazione di conio infantile. Potrà far luce su innumeri culti che sviliscono la fede in caricatura, ma non esperisce l'incapacità dell'uomo a reinverginire il fenomeno religioso, a distruggere un sosia grottesco.

Freud svisò il metodo di studio. L'ermeneusi psicanalitica del Maestro di Vienna respinse le altre esegesi che miravano a tradurre in termini di autenticità i contenuti simbolici di portata mitico-poetica. Donde grossi limiti, non obiettivamente, ossia tematicamente, poiché nulla è precluso alla psicanalisi, ma dal lato dell'angolo prospettico e dell'archetipo. Ogni forma di vita umana, segno o sentimento, è vista in chiave di semantica del desiderio, e cioè d'un bilancio economico in gaudio e in angoscia, in soddisfazione e frustrazione.

Già agli inizi la scelta è quella, definito l'archetipo: la *Wunscherfüllung*, o attuazione del desiderio, di cui il sogno e i sintomi nevrotici rappresentano le manifestazioni d'avanguardia.

Le origini del fenomeno religioso

Dal 1907 al 1939, con il *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (33), Freud sventagliò la ricerca attorno alle analogie su rotte e in lidi disparatissimi.

Ebbe nel 1913 la certezza inconcussa che la psicanalisi era in grado di comprendere le origini del fenomeno religioso. Si fa strada la certezza con l'articolo *La psicanalisi esige un interesse scientifico*, affulge in *Totem e Tabù*, editi entrambi nel 1913. Ivi la psicanalisi s'arroga perentorio il diritto a una diagnosi irrefragabile circa l'indole e il valore vuoi dell'intima esperienza di Dio, vuoi delle multiple pratiche di culto.

Nel 1927, con *Il Futuro di un'Illusione*, Freud attaccava violentemente la Fede, negandole ora, dopo averla sempre coperta di ludibrio, mai proclive ad un cenno di difesa, qualsiasi ragion d'esistere (34).

Lo pseudo interesse scientifico e la metodologia carica di aprioriSmi accecarono Freud. E la cecità gli doveva costar cara. Questi saggi

(33) Cfr. *Gesammelte Werke*, XVI, pp. 101-246.

(34) Cfr. *Gesammelte Werke*, XIV, p. 378.

risultano i meno felici del suo genio, inficiati da macroscopici vuoti sul piano e del metodo, e degli assunti di fondo, e della logica medesima. In seguito lo riconobbe Freud stesso: « Puerili mi appaiono questi saggi... Li considero l'autoconfessione di un'analisi debole e inadeguata » (35).

In *Totem und Tabu* la proiezione in Dio di un desiderio megalomane, plenipotenziario, ottempera a schemi paranoici e situa la religione arcaica allo stadio narcisistico di Heros.

Siffatta proiezione in Dio catalizza la dottrina freudiana dell'« illusione ». Laddove l'Io introietta i dettami del padre e delle autorità che lo sostituiranno, auspice il Super-Io, per converso proietta in una sfera trascendente, sulle ali di un infinito desiderio, antonomastiche, le matrici legifere. Il padre e la nostalgia del padre fungono da nucleo. Tutto coagula lì. Il Dio degli uomini, l'idolo dei nostri desideri, è l'iperbole paterna, l'immagine ingigantita di un padre che ordina e vieta, minaccia e castiga, despota, eppur custodia e presidio, guida, consolazione somma nonostante l'imposizione drastica, equa compensazione dei sacrifici d'una vita improba.

I sagaci, straordinari sforzi degli uomini primitivi ai fini di eludere l'incesto occupano la disamina d'esordio di *Totem und Tabu*. Freud vi ravvisa indubbie analogie con le eccezionali misure di cautela e di fuga cui ricorrono, dinanzi all'incesto, taluni nevropatici. Da indiziatorie le analogie si levano apodittiche. La similitudine diviene identità.

Estendendosi al fenomeno religioso, schiava di un'egual semplificazione a tiro rapido, ingenua, rude, la disamina annota l'ambivalenza d'amore e odio degli uomini primitivi, siccome emergerebbe dai loro riti, la vidima quindi esemplaristicamente sino a ricondurvi in causa, suppedanea, la prassi liturgica d'ogni culto postumo.

Freud va oltre. Indaga le origini del fenomeno religioso.

La « religione della nevrosi » varca il confine clinico ed acquista, in linea di filogenesi, l'universalità d'una « nevrosi della religione ». Il complesso di Edipo, nonché l'individuo, innerva la specie.

L'etnologia di quell'epoca e le opere attinenti al totemismo, più tardi studi non serii sull'insorgere del monoteismo giudaico, fornirono le basi per la mitologia di Freud, ne resero tetragono il convincimento. Il mito infeuda al complesso di Edipo le origini del fenomeno religioso, dell'etica e del civile consorzio. La ricostruzione sa di fantastico, aliena da un preteso carattere scientifico. Stereotipi, i saggi freudiani non demorsero mai: dal *Totem und Tabu* (1913) al *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937-39).

(35) Cfr. E. JONES, *o.c.*, p. 138.

Gli uomini primitivi vissero il dramma e la tragedia di un crimine infame, ai vertici dell'obbrobrio, che sottende il complesso di Edipo. Un padre, tiranno crudele, nega e impedisce l'incesto dei figli con le donne del clan. I figli si ribellano, stipulano un'alleanza, uccidono e divorano il padre. L'alleanza coaduna l'orda selvaggia in un embrione di consorzio civile. E' l'abbozzo comunitario.

Ma il patricidio crea un trauma di spaventevoli dimensioni, l'implacabile e insoffocabile rimorso dovuto alla bipolarità affettiva in rapporto al padre, incentivato dalla rivalità dei fratelli. Rimorso che postula la riconciliazione con l'immagine del padre mediante sia il ripudio dell'incesto sia la memoria e la commemorazione del crimine.

Quest'ultima si perenna in un convivio totemico, ove si offre in olocausto e si mangia il Totem, rinnovando all'uopo, e trasfigurando, il patricidio, riconciliati i figli con l'immagine interiorizzata e insublimata del padre (36).

Contraddizione del freudismo e l'ipotesi d'un recupero

Malinowski, Dalbiez e Jones sfatarono la mitologia di Freud, l'atmosfera di favola e il contraddirsi continuo del freudismo.

Se, da un verso, l'orda selvaggia degli uomini primitivi vive in uno stadio preistorico, giustapposta a livello dei bruti, rea d'un crimine proetnico, d'altro verso, all'unisono, attua il suo dramma e la sua tragedia a livello umano, di consapevolezza dunque, di libero arbitrio, di rimorso.

Stride la contraddizione. Piaccia o no a Freud, il livello *umano* dimostra che le origini del fenomeno religioso, dell'etica e del civile consorzio non risalgono al patricidio, radicate nel complesso di Edipo in seno all'Inconscio, ma reclamano l'anteriorità e la priorità di valori spirituali.

La bestia non pecca. Se uccide, non avverte moralmente un senso di colpa. L'uomo, sì. E l'avvertirono gli uomini primitivi. Il senso di colpa suppone, in ordine a Dio, sovrane leggi di natura congenite allo spirito. Non v'ha dubbio. Al di là dell'uomo-psiche si afferma l'uomo-pneuma (37).

Freud — secondo P. Ricoeur — non distingue il *fantasma* del padre

(36) Cfr. *Totem und Tabu*, o.c., cap. IV.

(37) Cfr. B. MALINOWSKI, *Sex repression and savage Society*, Londra 1927, p. 123 ss.; R. DALBIEZ, *La Méthode Psychoanalytique et la Doctrine Freudienne*, Parigi 1937, p. 388 ss.; E. JONES, *Traité théorique et pratique de psychoanalyse*, trad. franc., Parigi 1942, p. 235 ss.; ID., *o.c.*, pp. 342-360.

ucciso, trasfiguratosi in Dio, residuo d'un'arcaica memoria traumatica, dal *simbolo* che lo pervade, capace di ascrivere significazioni sempre più ricche alla mitologia delle origini, sganciandola a poco a poco dal ruolo immaginifico di ripetizione infantile e nevrotica.

In effetti Freud non colse il simbolo nel fantasma se non sul piano dell'arte. In *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), l'artista riesce a trasfigurare i vestigi del passato con un'opera che, in virtù dell'arte, escusso il simbolo, insieme rifiuta e supera tutto un passato mancipio ad una memoria traumatica (38).

La teoria di P. Ricoeur s'affida appunto al binomio fantasma - simbolo, per cui la trasfigurazione del padre ucciso, in quanto mero fantasma, a respiro onirico e fobico, uniforme, ci legherebbe al passato in termini di regressività, ma schiuderebbe il futuro in quanto fantasma - simbolo, limpido e fluido, polimorfo, carico di valori spirituali, in termini di progressività.

L'immaginazione delle origini, o rappresentazione scenica, insomma, fu ed è storica-*geschichtlich*, sì da aprire l'evento idealmente e culturalmente, non già storica-*historisch*, poiché il fatto come fatto non dice nulla (39).

Certo Freud non discute la realtà del fatto. A breve distanza da *Totem und Tabu* la ribadì, acuendone il contenuto plastico, in *Psychoanalyse und Genesis der Religion:*

« Se analizziamo da una angolazione psicanalitica i dati preistorici e etnologici, approdiamo al fatto concreto, inatteso, che Dio Padre tiranneggiò in fogge umane l'orda degli uomini primitivi e che i figli, ribelli, ne pattuirono l'uccisione. Dal crimine liberatore si sprigionarono in germe i vincoli del civile consorzio, i cardini dell'etica e la religione più antica, il totemismo. Gli stessi culti seguenti rinnovano un tal contenuto » (40).

Il Logos. Crollo dei culti e civiltà in crisi

Sul fenomeno religioso Freud scrisse poi l'opera di più aspro rilievo: *Die Zukunft einer Illusion - Il futuro di un'illusione*, Leipz. Wien. u. Zürich Inter. Psychoanal. Verlag. 1927.

(38) Cfr. *Gesammelte Werke*, VIII, p. 189 ss.

(39) Cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Parigi 1965, pp. 476 ss., 504 ss.; *La paternité: du fantasme au symbole* in AA.VV., « L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu », Parigi 1969, p. 221 ss.

(40) Cfr. *Gesammelte Werke*, XII, pp. 329-331.

Non variano d'un apice i metodi di *Totem und Tabu*. Cambia solo il tono. Atteggiandosi a profeta del suo dio, il Logos, Freud annunzia la morte dell'antica religione in vaticini sinistri che n'affrettino la caduta:

« Il Logos, nostro Dio, adempirà la pienezza dei desideri indotti dalla natura, di mezzo al crollo dei culti. Il motivo è ovvio: niente può opporsi alla ragione dell'uomo, alla scienza e all'esperienza. Ora il fenomeno religioso è contraddittorio d'entrambe » (41).

Ed incalza con enfasi: « Lo studio scientifico è l'unica via in grado di condurre l'uomo a conoscere la realtà al di fuori di sé... L'aspettarci qualcosa dall'intuizione o introspezione è illusione sublime. Circa i problemi, che la fede risolve a cuor leggiero, esse adombrano appena dettagli di ardua ermeneusi, mai garantiscono l'informazione dei dati » (42).

Conclude quindi: « No, la scienza non è un'illusione. Illusione sarebbe il ritenere che noi possiamo raggiungere in altro modo traguardi non aperti alla scienza » (43).

Nel 1930, a Lipsia, Freud pubblicava *Das Unbehagen in der Kultur - Il malessere della civiltà* (44).

Ivi un Freud amarissimo recrimina le drastiche restrizioni morali imposte all'individuo da una civiltà in cammino, la violentata libertà di Heros.

Si riaffaccia il senso di colpa che, su larga scala inconscio, seppur echeggi l'inibito istinto d'aggressione dell'uomo, nasce essenzialmente dal timore di perdere l'amore e s'appalesa in sentimento vago di malessere. E' disagio. E' sconforto. « Il prezzo della civiltà implica l'alto discapito di gaudii legittimi attraverso la massima incrementazione del senso di colpa » (45).

La legge evangelica di un amore dei fratelli commisurantesi all'amore dell'Io — *Diliges proximum tuum sicut teipsum* (Mtt. XXII, 39) — è oggetto di duri attacchi in uno dei più acri paragrafi del libro:

« Impossibile è la legge evangelica. Un'inflazione d'amore, comunque, potrà semmai diminuire o lenire le gigantesche forze del male, che deflagrano ineluttabili... Impari la fede ai valori etici, la moralità

(41) Cfr. *Gesammelte Werke*, XIV, p. 378.

(42) *Ib.*, p. 380.

(43) *Ib.*, p. 382; cfr. E. JONES, *o.c.*, nota 3, p. 358.

(44) Cfr. *Gesammelte Werke*, XIV, pp. 421-506.

(45) Cfr. E. JONES, *o.c.*, p. 342.

esige basi nuove... Finché in questa vita la virtù non trionfi, non le arridano plausi e adeguate mercedi, invano inculcheremo i valori etici » (46).

Coercizione dell'uomo ad un infantilismo psichico, illusione e atroce delusione, spoglia di verità in radice, fonte del senso di colpa, civiltà funerea, la fede non ha diritto d'esistere (47).

Freud non poteva sulla fede emettere un giudizio più negativo. Lo mitiga però nell'opera che vien dopo: *Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.* Ma il succo è il medesimo, saggistico ed informe lo stile, pseudoscientifico il metodo, anche se provoca ai criteri del Logos, di scienza ed esperienza. L'entusiasmo alle stelle. E' l'ultimo giudizio di Freud riguardo al fenomeno religioso:

« La religione aspira a un dominio sopra il mondo tramite il focolaio dei desideri. Fallisce la meta in quanto dottrine e dogmi recano i segni dei tempi in cui apparvero: i giorni dell'infanzia ignara della razza umana... Se si vuol ubicarne i limiti in seno all'evoluzione dell'uomo, il giudizio è che la religione, lungi dal volgere in acquisizione stabile, fluttua parallela al ciclo d'una nevrosi d'obbligo dei singoli uomini, laddove l'individuo civilizzato ritma d'angoscia il passaggio dalla puerizia alla maturità di uomo » (48).

Bilancio economico

Con il *Futuro di un'illusione* e con *Il malessere della civiltà* Freud ricolloca la genesi del fenomeno religioso, in chiave d'illusione, privatamente e storicamente, entro la funzione culturale.

Siamo al bilancio economico. La cultura argina la natura matrigna, allevia il cumulo dei sacrifici che mortificano l'istinto, educa l'uomo alle necessarie rinunzie, lo riconcilia e ripaga di congrui indennizzi.

L'effigie del padre, siccome la configurano i meccanismi d'un ritorno del represso, emerge in calde luci di conforto. All'angoscia, ch'è nostalgia del padre, fa riscontro il conforto, reiterazione e ripresentazione del padre. Debole e timido, sempre, l'uomo rimane un eterno fanciullo. Lo struggono di continuo angoscia e bisogno di conforto. Così, auspice la cultura, dinanzi alla natura matrigna, l'uomo fanciullo forgia ad immagine del padre l'idea di Dio.

(46) *Ib.*, p. 343.

(47) Cfr. *Ib.*, p. 359.

(48) *Ib.*, pp. 359-360.

Freud stringe i nodi. L'ermeneusi genetica del fenomeno religioso si amplia in più vasti orizzonti. Le analogie, già definite e sancite nell'ambito clinico, che assimilano la nevrosi di un'infanzia in sviluppo alla nevrosi collettiva dell'umanità, — traumi precoci, tutela, reconditi impulsi, esplosioni fobiche, ritorno improvviso del represso —, spaziano oltre, in termini di bilancio economico (49).

La spiegazione genetico-economica del fenomeno religioso, a livello d'un « ritorno del represso », pone un grosso quesito: la fede è monocorde e stereotipa ripetizione delle proprie origini, un perpetuo battere i piedi sul suolo arcaico degli inizi?

La religione — dichiara Freud — non ha storia. Dovrebbe dirci invece in che modo, ammaestrando il desiderio e il timore, non più vitrea, la religione evada dai suoi binari ancestrali. Dirci almeno in che modo si illumini l'affettività ascendente grazie al fantasma che n'accompagna l'*iter*.

Di più. La psicanalisi del fenomeno religioso non è psicanalisi se non fa l'esegesi dei « testi », o scritture sacre, in cui e da cui gli uomini attinsero il loro credo, lo efformarono, lo elaborarono, lo raffinarono, poiché lì inside l'oggetto di fede.

In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937 - 39) non v'è cenno alcuno di un'autentica esegesi vetero-testamentaria, capace di cogliere l'ascendente affettività d'una fede che s'allontana dallo schema primigenio (50).

Per Freud, Mosé non era un giudeo, ma un egiziano. Egli scoperse il monoteismo nella tradizione egiziaca e convertì in quella fede il mondo ebraico. Fu ucciso dai suoi seguaci. L'empio crimine produsse immane un senso di colpa che, unito al monoteismo, fisionomizzò la religione di Israele.

In visita a Roma, affascinato dal Mosé di Michelangelo, Freud volle ricostruirne la storia col metodo psicologico delle « analogie ». Sebbene la ricostruzione sapesse di storia romanzesca, parve a Freud rivestire un carattere di plausibilità che crebbe in seguito e divenne certitudine.

In realtà le « analogie » romanzano l'opera. Storcono la storia e offendono la fede. Insta il *leitmotiv* di Freud. L'assassinio dei profeti — artefici in Israele d'un rigoglio di culto al Dio Uno di Mosé — corrisponde al parricidio degli inizi. Si connubiano monoteismo e totemismo. Il Dio etico di ispirazione mosaica reincarna lo schema primigenio. E', sul piano emozionale, il « ritorno del represso », o trauma delle origini.

(49) Cfr. *Gesammelte Werke*, XIV, pp. 344-46.

(50) Cfr. *Gesammelte Werke*, XVI, pp. 101-246.

Anche in Cristo, vittima dei giudei, s'invera lo schema. Il Cristo di Freud è l'eroe ribelle della tragedia greca, il duce dell'orda deicida, che si addossò la colpa di tutti, vittima espiatoria, e che, all'unisono, in qualità antonomastica di Figlio, rappresentava il Padre celeste, sublimazione del padre capostipite di noi uomini (51).

Fede e dinamismi psichici

L'infondatezza sigla decisamente la visione di Freud sulle origini e l'indole del fenomeno religioso.

La filosofia dell'implicito, l'unilateralità e centralità dell'Inconscio, l'equivoca, dubbia universalità del congegno di Edipo, la pletora di fattori soggettivi ed emotivi che animano gli attacchi freudiani alla fede, la vanificazione del senso di colpa, non ressero ad una critica spassionata, da Adler a Jung e, di prosieguo, insino ai giorni nostri (52).

Adler mise a nudo, gratuita, l'illazione generalizzatrice di Freud, desunta in base a studi che non analizzarono, o quasi, se non individui anomali, gli istinti malvagi risultanti dai complessi d'inferiorità di « enfants gâtés » (53).

Non esiste, per Adler, distinzione netta tra Inconscio e Coscienza (54). E ciò spiega — a giudizio di Snoeck — come il senso di colpa non di rado stimoli la conversione dell'uomo, pungoli la fede (55).

Splendide pagine di illustri psicologi e biologi responsabilizzano il senso di colpa. A controprova del libero arbitrio, riaffermazione del dualismo materia e spirito, il rimorso è — di norma — l'essenziale meccanismo regolatore d'ogni atto in ordine all'autocontrollo, salda diga al demoniaco ch'è in noi (56).

---

(51) Cfr. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion:* « Gesammelte Werke », XVI, pp. 180-196.

(52) Cfr. R. DALBIEZ, *La Méthode Psychoanalytique et la Doctrine Freudienne*, Parigi 1936; J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition Charnelle*, Parigi 1939; G. ZILBOORG, *Psychoanalysis and Religion*, New York 1962; L. ANCONA, *La psicoanalisi*, Brescia 1963; E. ERIKSON, *Insight and responsibility*, New York 1964; M. KLEIN, *Nuove vie della Psicoanalisi*, Milano 1970; R. ASSAGIOLI, *Psicosintesi, armonia della vita*, Roma 1971.

(53) Cfr. *Le sens de la vie*, trad. franc., Parigi 1950, p. 172 ss.

(54) Cfr. *ib.*, p. 67 ss.

(55) Cfr. P. SNOECK, *Psyché: Revue Internationale des Sciences de l'homme et de psychoanalyse*, Paris, avril-mai 1948, p. 431.

(56) Cfr. P. MAC AVOY, *Psyché*, o.c., p. 533 ss.; P. TOURNIER, *Désharmonie de la vie moderne*, Parigi 1947, p. 29 ss.; CH. NICOLLE, *La destinée humaine*, Parigi 1937; p. 70 ss.; H. BARUK, *Psychiatrie morale expérimentale*, Parigi 1950, p. XXXII ss.; C. G. JUNG, *Psicologia dell'Inconscio*, trad. ital., Roma 1947, p. 42 ss.

Ma, se cadono gli attacchi freudiani alla fede, fungono nondimeno validi i dinamismi psichici teorizzati da Freud.

Ci chiediamo allora: tali dinamismi psichici coinvolgono o no il fenomeno religioso? V'ha, o no, ingenito nella psiche, un dinamismo peculiarmente diretto da Dio, in correlazione agli altri dinamismi psichici, non escluso l'istinto di Heros? La vita divina e i destini soprannaturali dell'uomo che vive in Cristo s'avvalgono, o no, di questo tipico dinamismo?

Notevoli studi inclinano al sì, ancor lungi però dal dirimere i problemi circa le modalità concrete d'un preciso influsso (57).

Contributi forse risolutori si ripromettono, offriranno in futuro le opere di teologia ascetica e mistica, se svolte in collaborazione da psicanalisti e teologi.

Comunque, in merito al duplice ruolo che — secondo Freud — espleta la fede, di inibizione e di consolazione, abbiamo parecchio da apprendere.

Riguardo al ruolo di *inibizione*, ai fini di riacquisire la dimensione biblica del peccato, occorre sfrondare il « senso di colpa » dei non lievi residui di arcaico, di puerile e di nevrotico che lo zavorrano.

La critica di Freud al Super-Io potrebbe ricondurci alla critica di Paolo d'una legge e d'una prassi formalistiche, sicché l'archetipo del padre, ove la Psicanalisi enuclea l'essenzialità della fede, converga, purificandosi, sul vero Iddio, il Padre di Cristo.

E' un « iter » a gradi: dal timore-tabù, che inficia il senso di colpa, al peccato di ingiustizia, che accenderà di sdegno i profeti di Israele, e di là — in ultimo — al peccato del giusto, il male subdolo che ammorba tra le pieghe la giustizia stessa, di cui Paolo ci ha resi edotti, umile abbandono dell'umana miseria alla pietosa clemenza di Dio Padre, timore ricolmo d'amore.

Anche la fede a titolo di *consolazione* va riveduta.

Non più l'ingenua consolazione idolatra di sé, edonistica e utilitaristica, narcisiaca, miraggio in Dio d'un rifugio e d'un presidio di fronte alle calamità dell'improba vita. Quella, ad esempio, degli amici di Giobbe.

---

(57) Cfr. R. GUARDINI, *La fenomenologia dell'esperienza religiosa:* « Il problema dell' Esperienza Religiosa. Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari », Brescia 1961, p. 21 ss.

Ma la consolazione disinteressata, sollecita dei fratelli, fruente in proprio del loro bene, ricca di fiducia per infausta che sia la vita nel fervido ossequio ai voleri del Padre, gioia di donarsi in Cristo a livello di carità crocifissa e salutifera, sintesi di amore e di dolore.

Il « transfert », che una psicanalisi più equanime spiritualizzò dopo la morte di Freud, acclara l'intima vita dell'uomo in rapporto a Dio.

Le preghiere non esaudite si rivelano false, tributarie ad immature condizioni di spirito, frivole e caparbie richieste d'aiuti inopportuni ai danni di istanze eminenti. Più non deprimono la Fede. L'approfondiscono (58).

L'utopia dell'uomo di Freud, poi, costruito ad immagine di Dio nell'alveo del fenomeno religioso, in linea di onnipresente plenipotenziarietà che imbriglia il mondo, s'attaglia al nuovo profilo dinamico dell'uomo di oggi e allo spettacolo di un mondo altrettanto dinamico.

L'uomo egemonizza la natura: il suo dominio non conosce limiti. E' ligio il cosmo, sistema in continua espansione: non ha nulla di statico o di solido, tesa la materia medesima in micro-onde di luce e in quanti energetici. Uomo e natura si affiatano. Umanizzazione della natura, naturalizzazione dell'uomo.

Ma le conquiste tecnocratiche non bastano. Disumanizzano l'uomo e denaturalizzano la natura, utopiche, se non dipendono da istanze eminenti.

Del tutto che abbiamo, vuoti dentro, possediamo e gustiamo scampoli irrisori. L'uomo moderno soffre d'angoscia sino alla nausea del vivere. Di mezzo un'epidemica sfiducia. Divampano i conflitti. L'odio brucia la storia. E' la giungla.

A risolvere in realtà l'utopia, il desiderio dell'uomo di essere Dio, l'inquieta, amara finitudine d'una infinità negativa a ridosso di un divenire che mai non resta, perfettibile sempre e sempre imperfetto, è la sola Fede con la positiva infinità di Cristo.

Verbo umanatosi, incorporandolo e redimendolo, Cristo partecipa ad ogni uomo la vita divina. Ci assimila al Padre. E' la risposta di Dio alla domanda dell'uomo. Affulge cristocentrica e teocentrica la visione del cosmo. Le istanze eminenti si traducono in valori di grazia. Cestisce e fiorisce la grazia nel processo di assimilazione al Padre. Non ha remore. Come penetra ed eleva lo spirito, invade la psiche, non estranea ai meccanismi dell'inconscio e del subconscio in misteriosi, soprannaturali accordi.

(58) Cfr. A. GODIN, *Revelation and Psychotherapy:* « Concilium », II, 1965, pp. 215-219.

QUADRIVIUM EDIZIONI

GENOVA

Via XII Ottobre, 14

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*, 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« E' una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. Il NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

SCOMMETTERE SULLA MORTE PER DAR SENSO ALLA VITA

E' raro, ai nostri giorni, trovare chi sia disposto a rimettere in discussione quella sorta di filosofia vitalistica che attribuisce all'esistenza, in quanto tale, il valore di bene assoluto che va conquistato e difeso ad oltranza, sia che ideologicamente ci si riconosca nel contesto del capitalismo edonistico, sia che si attribuisca al paradiso marxista il senso del massimo traguardo raggiungibile dall'uomo attivo.

Evidentemente la parete alla quale il poeta Eugenio Montale confessa di avere, per tutta la vita, battuto, « tentando di scoprire che c'è, se qualcosa c'è, dall'altra parte... » è molto più robusta di quanto non crediamo noi stessi che l'abbiamo edificata, chiudendoci in una « avventura » che si esaurisce nella nostra impotenza esistenziale.

Contro questa scommessa insensata, che rende la nostra vita una prigione senza scampo, priva persino di una grata attraverso la quale far penetrare un raggio di speranza, si schiera, con passione, Vittorio Messori. Dopo aver con « *Ipotesi su Gesù* » scelto la fede non ingenua, non infantile, e aver difeso la divinità di Gesù Cristo, contro ogni ipotesi critico-storica o mitologica sul Messia, punta oggi decisamente, con *Scommessa sulla morte* (S.E.I., pp. 414, L. 8.000), sulla difesa dei valori reali della vita, indicando nella morte, intesa non certo come esaurimento di tutto, come cancellazione d'ogni atto e d'ogni nostra traccia, ma come completamento conseguente, logico, naturale della parabola vitale, la sua vera apoteosi.

Non a caso, fa subito rilevare Messori, sia all'Est che all'

Ovest questo « fatto certo a data incerta », ossia la morte, « è il più tenacemente ignorato (dalle) società di futurologi, di pianificatori, di programmatori, di organizzatori dell'avvenire » (p. 23).

Questa « nevrotica negazione » della stessa condizione umana costituisce una delle assolute novità introdotte dalla cultura contemporanea. Esorcizzando la morte, come fosse un fantasma, un nulla, qualcosa che non esiste — secondo il concetto di Feuerbach — ci si illude di poter meglio vivere, perché ci si crede finalmente liberati dalla nostra più evidente limitazione, ossia la caducità, la finitezza, la « peritudine ».

E non a caso Michel Verret, un autore di diffusi pamphlets marxisti — sottolinea Messori — scrive: « Solo il borghese muore. Il rivoluzionario è eterno ». Anche se a smentire la teoria secondo cui l'uomo solo muore, perché l'Umanità vive perennemente è intervenuta recentemente la potenza accumulata negli arsenali nucleari che può distruggere nel tempo di un « amen » mille pianeti come il nostro. Sia a Mosca che a New York, come a Pechino, Francoforte o Milano, lo scheletro viene chiuso in un armadio, la solitudine viene demonizzata, la gente vien fatta divertire perché il « distrarsi », il « voltarsi dall'altra parte » aiuta l'umanità contemporanea a dimenticare che si deve morire.

Il bisogno di esorcizzare la morte spinge al punto di « nascondere il vecchio che con la sua sola presenza ammonisce su ciò che attende tutti » (p. 46) — scrive ancora Messori — e « il moribondo diventa, pudicamente, un "malato terminale" che non "muore", ma "manca", "ci lascia", quando non addirittura "ancora vive" » (p. 48). Perché questo continuo bisogno di nascondere la morte e di nascondersi ad essa fino al punto di chiedere al paziente il rispetto di un preciso galateo che gli americani chiamano « *an acceptable style of facing death* », se non addirittura di ricorrere alla cosiddetta « crio-tecnologia » nella speranza assurda che un domani la scienza possa trovare il rimedio che ci consenta di riaffiorare dai « *crio-criptoriums* » e, sgelati, e, rianimati, poter tornare come nuovi ai propri *business*? — si domanda ancora l'autore.

Poiché la morte di un uomo esige che chi lo assiste si confronti con la propria morte sono rari coloro che possono accettare con assoluta serenità il « momento di nudità, della verità totale » (p. 62), per cui l'eutanasia è preferibile al sostegno del malato o del morente e l'illusione nei poteri miracolosi della

scienza si sostituisce alla fede vera, quella che consente di accostarsi alla morte con il rispetto e l'umiltà che un tale confronto, se sereno, esige. « Se il cielo si vuota di Dio — ripeteva Karl Barth, il grande teologo — la terra si popola di dei. E' quel che è avvenuto in questi secoli: l'uomo della città secolare non è *ateo*, come egli stesso crede forse di essere; in realtà, è *idolatra* » (p. 69).

Così Messori nel capitolo « Il trionfo della morte », in cui spiega come, fallita la grande promessa della scienza di liberare l'umanità, ne siano scaturiti soltanto gli strumenti per la sua distruzione; come, fallito il messaggio di liberazione della *storia*, si mostri sempre più chiaro il filo spinato entro cui l'uomo si trova rinchiuso.

Nonostante i sistemi egemoni organizzino sempre più « società del divertimento » per distrarre l'uomo, egli, perduto il senso del tempo, fallita ogni ricerca, si ritrova come il personaggio proustiano nudo, « ad affrontare un mistero, un assurdo non più domato » (p. 78).

E l'immagine di Proust, « testimone-martire », nel senso etimologico « del nostro dramma » (p. 79) ben si adatta all'uomo contemporaneo che vive « in un mondo dove l'antica speranza è data per morta e le speranze nuove sono moribonde... » (Ibid). Perché l'uomo possa ridare una qualità alla sua esistenza occorre riprendere il detto socratico « Tutta la vita deve essere riflessione sulla morte e allenamento ad affrontarla » e, « addomesticandola », giungere a quella maturità che così bene definisce il filosofo spagnolo Miguel de Unamuno: « E' la scoperta della morte a far entrare popoli e individui nella maturità spirituale » (p. 92).

Il lettore che fin qui ci ha seguito avrà sicuramente compreso che le citazioni di cui ci serviamo nel corso della nostra lettura del libro di Messori non sono arbitrarie, né nostre, ma ricavate dalle pagine dell'autore che si muove con scioltezza nella disamina del problema attraverso una « summa » di contributi diversi, ordinati secondo un suo coerente filo logico. Che risulta tanto più accattivante quanto meno è riducibile ad una sorta di « Vangelo » personale. Il rischio estremo di chi affronta argomenti così importanti è, infatti, o la supponenza verbale, o l'arroganza dogmatica. In nessun passo del discorso che Messori conduce — e forse sarebbe meglio dire del dialogo che imposta — con fede certa, cioè quella che smuove le montagne, si avverte il tono predicatorio, ma piuttosto l'umiltà di chi vuol

ribadire, in modi diversi, con parole distinte, quanto egli ha compreso e fatto preziosamente proprio.

Con anima dolente denuncia gli errori di una civiltà che vuol bruciare i cadaveri per nascondere la morte, che vuole sbarazzarsi dei vecchi come di ingombranti rifiuti dei quali non conviene neanche accettare i consigli dettati dall'esperienza, che vuole prescindere da tutto ciò che non sia più utile alla grande macchina produttiva: perché solo nascondendo lo « scandaloso » spettacolo della morte questa civiltà si sente viva, immortale. Di fronte all'Ignoto che la morte rappresenta, all'enigma se sia una *fine* o un *inizio*, i manipolatori di coscienze fingono un atteggiamento di sufficienza pur sapendo « che la morte è l'impietoso tritacarne dove finiscono le loro chiacchiere, consolazioni, alibi » (p. 122).

A questo punto della sua ricerca Messori ripropone, da *Ipotesi su Gesù*, un quesito rimasto ancora per molti senza risposta. « C'è un problema che sta dietro alle domande spesso irrise, quasi fossero da lasciare agli adolescenti, indegne di adulti: *chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo?* »

Le sentenze di coloro i quali — come Moravia — affermano che l'eternità, ovviamente, non esiste hanno un valore indimostrabile. Tali affermazioni, così come le certezze sul destino dell'uomo sono contenuto di fede, e quindi indimostrabili razionalmente. « Dire infatti che con la morte tutto finisce è esattamente come dire che oltre quella soglia c'è "qualcosa", c'è una qualche continuazione, c'è Dio » (p. 126).

Quid post vitam hanc terrestrem?

Il quesito che ci si pone a questo punto è una scommessa individuale, perché ciascuno affronta da solo la morte e il suo enigma. « "Muori tu — ammoniva Martin Lutero — quindi *tu* devi scegliere". *Tu* devi prendere posizione davanti all'enigma; non puoi sperare che qualcun altro possa farlo al tuo posto » (p. 137).

Il carattere tormentoso che assume tale scommessa ci riporta ad interrogarci sul senso della nostra esistenza, al di là di quello meramente politico, per riscoprirne il significato più proprio, perché il problema non interessa più la *teorica umanità*, ma l'*uomo concreto* che è ciascuno di noi. I nostri problemi, le nostre angosce esistenziali non trovano soluzione nella pos-

sibile voluta fine della vita mediante il suicidio, perché neanche l'interruzione preventiva della vita annulla il quesito su ciò che viene dopo la morte. La scommessa non è su un Dio che muore *in sé,* ma caso mai sul Dio che muore *in noi,* ucciso dalla nostra indifferenza, nell'*ateismo pratico.* Ma il possibile risultato di chi puntasse sul nulla e di chi puntasse su qualcosa è ben differente, secondo quel guastafeste di Pascal che Messori chiama a testimonio:

« Se il credente ha torto e davvero al di là della morte non c'è che il silenzio e il buio egli non lo saprà mai. Se invece è il non credente ad avere torto, se c'è qualcosa, egli constaterà per l'eternità gli effetti del suo errore » (p. 153). Il dovere di ogni uomo non è dunque quello — ci dice Messori — di scambiare Dio per un *timore* anziché per una *speranza.*

« Interrogarsi sul proprio futuro assoluto e non soltanto sui piccoli futuri relativi; porsi domande sul senso della propria esistenza, sul proprio destino; volgersi dunque a esaminare ciò che ha da dire la proposta religiosa, la sola che incroci quei problemi: questo impegno è doveroso per tutti, perché tutti devono tener conto di un "rischio" reale. Ma, prima e più che dalla paura, questo impegno dovrebbe nascere dal senso della propria dignità, dal rispetto di se stessi » (p. 156).

Il problema diventa dunque quello di un attento percorso fra gli itinerari delle varie fedi possibili e quello di un acquisto, al « bazar delle religioni », di una scelta definitiva. Principio fondamentale della quale, secondo Messori, è la ricerca della verità, anche a dispetto di Cristo. Dall'esame dei diversi possibili percorsi tra le varie religioni, l'unica che si distingua da tutte le altre, per la sua carica di pietà verso chi è debitore, per il rapporto affettivo tra il credente e Dio padre, per la promessa di un regno unico, senza distinzioni tra ricchi e poveri, tra fortunati e infelici, tra neri e bianchi, è quella cristiana.

All'*al di là* del musulmano, materialista, classista, esclusivista (riservato solo ai seguaci di Maometto), o al non meno ingenuo e materialista *inferno* dell'Islam, si oppone il regno della *salvezza eterna personale,* quello che « annuncia la salvezza dell'uomo nella sua integrità, corpo e anima, attraverso la risurrezione; inserendo nel contempo la salvezza individuale in quella comune. Tutti, nel cristianesimo, sono legati a tutti: in "paradiso" si va non *malgrado* ma *grazie* agli altri e *con* gli altri. E la gioia perfetta non è raggiunta da ogni "beato" per conto suo, ma dall'intera umanità glorificata. Quanto più avremo reso gli

altri felici, quanto più gli altri saranno felici, tanto più saremo felici noi, con loro, per l'eternità » (p. 188).

La « comunione dei santi », che non significa soltanto unione profonda fra le membra, ma completa unione delle « cose sante », dà alla « Chiesa celeste » il senso di una comunità dove tutte le distinzioni spariscono, dove si ritrovano uniti in un vincolo comune i ricchi e i poveri, i bianchi e i neri, i vivi e i morti. E se l'unità tra i cristiani (...) che Gesù ha chiesto al Padre nella solenne preghiera prima della Passione, è la condizione « perché il mondo creda » (*Gv* 17, 21), ciò non deve costare alla chiesa cattolica una sua resa, se anche parziale, in nome dell' ecumenismo o dell'incontro con le altre chiese, né le colpe della istituzione-chiesa possono coinvolgere la fede della Chiesa nella sua essenza. Messori in sostanza riafferma il primato della chiesa cattolica-apostolica e non giustifica le abiure o le titubanze che, in nome di una più moderna o liberale apertura, inducono spesso i suoi rappresentanti a dimenticare la sostanza vera del Vangelo, o a mitigare il messaggio di Cristo in prospettiva di un più vasto ed indifferenziato consenso, di un ecumenismo *sine conditione.*

« Malgrado gli sbandamenti concreti — riafferma Messori — il proposito del cattolicesimo è quello suo consueto di unire in sintesi gli opposti: dunque storia ed escatologia. L'autentico progetto cattolico, la sua tendenza teologica è stare lontano sia dalla tentazione orizzontale protestante, sia dalla tentazione verticalista ortodossa » (p. 225). La domanda che ne deriva è dunque questa: — con quale chiesa?

Interrogandosi sul Concilio, Messori ribadisce che la fede è quella di sempre, al di là di un « concilio immaginario » che ciascuno forgia secondo le proprie attese, al di là di un presunto « spirito del Concilio ». E che una è la chiesa, una la sua fede, uno il suo mistero; e altro sono coloro che sono chiamati ad amministrare quei tesori, spesso miopi, pavidi e mediocri uomini di chiesa.

Questa bivalenza così diffusa anche nella Chiesa è la vera ipocrisia di cui oggi il mondo è malato; ma questa ipocrisia non può essere accettata dal cristiano che — come dice Messori — « non è mai in libera uscita » perché « per lui non esistono spazi neutri, punti franchi sottratti al Vangelo che anima e giudica ogni istante » (p. 279).

E più avanti: anziché « immiserirsi nel *particulare* che con-

trassegna e affligge tutte le istituzioni umane, la Chiesa deve sempre ricordare che in "forza della sua missione e della sua natura non è legata ad una particolare forma di cultura umana o sistema politico, economico, sociale". Chi altri, se non la *Chatolica* può continuare a superare le paratie d'odio erette da un mondo dove la vita e la morte di un uomo hanno valore diverso a seconda del colore della camicia o della tessera di partito? » (p. 282).

Ricuperare il senso più vero della vita umana, attribuendole il valore che ha sempre avuto e ancora ha, nonostante le nostre devianti convinzioni, riaffermare la dignità della morte, il senso illuminante che acquista nel contesto di una fede che la esalta come momento di verità e di confronto, e non come negazione di quanto l'ha preceduta, significa ritrovare quel fervore spirituale e culturale che illuminava la nostra esistenza.

« Sono estranei al cristianesimo i due atteggiamenti disumani e illusori nei quali si rifugiano tante filosofie e "sapienze": sia la moderna *fuga a morte*, la fuga dalla morte e da ciò che la ricorda: sia l'antico *contemptus mortis*, il suo disprezzo, quasi fosse irrilevante. La fede propone la scelta tra un dolore *insensato* e un dolore *con un significato*; la scelta tra la disperazione e una speranza conquistata attraverso la sofferenza » (p. 312).

Ed ancora: « La sofferenza, la morte, mai diventeranno "belle"; ma misteriosamente possono diventare "buone", se vissute con una Persona — un'altra non ci è data — che ha patito, che è morta come noi, con noi, per noi, per additarci un sepolcro vuoto al di là della catastrofe, per indicarci una luce dopo "il buio su tutta la terra" (*Mt* 27, 45) che presto o tardi calerà su tutti » (p. 329).

La certa fede che traspare dalle pagine commosse di Messori è un invito costante ad una piena realizzazione di se stessi nel rifiuto dell'ipocrisia del silenzio e della rapina delle responsabilità che i padroni della libertà, della vita e della morte mettono costantemente in atto.

Ciò che la liturgia del Post-Concilio raccomanda è una libera iniziativa di fede che consenta all'uomo che sta per morire di scegliere responsabilmente l'unzione, quando cioè è ancora cosciente e comprende il valore della propria scelta. Riaffermare la santità della morte — pare suggerirci Messori — è ridare santità alla vita.

Le sue pagine, nelle quali non mancano neanche rimproveri a quanti, ministri di fede, svolgono la loro missione dimentichi dei principi fondamentali della stessa in nome di una mondanità che li rende più attuali anche se contraddittori, in dissidio con i propri principi, si chiudono con un costante richiamo alla purezza e alla coerenza dei Vangeli e con il ribadito invito anche a coloro che sono in ricerca, anche a coloro che credono di non aver ancora trovato la porta per entrare nella Chiesa, a credere nella vita anche in mezzo alla morte, perché quel « delirio accomuna ad una folla immensa che attraversa tutta la storia e che ancora oggi insiste nella sua farneticazione, se per caso è tale » (p. 408).

A lettura ultimata del saggio di Vittorio Messori, che ha il dono sublime della chiarezza e della semplicità, più d'uno di noi dovrà porsi l'antica domanda della fede biblica: « Io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione... Scegli dunque la vita... ». Con quel che ne consegue di impegno e di dedizione, di ricerca, di speranza, di volontà di fede.

BRUNO ROMBI

POSTILLE

Attualità del Toniolo

C'è stata una gigantesca forma di esorcizzazione nei confronti del pensiero e della figura di Giuseppe Toniolo. La censura esercitata sull'opera del Toniolo credo derivi, innanzitutto, dall'estensione oggettiva della sua opera omnia, *composta di venti volumi. Sicché si può prendere e tralasciare a piacimento; si può strumentalizzare e corrompere. Il silenzio sul grande sociologo è dipeso, poi, dalla particolare mentalità vincitrice del Risorgimento, che, a mio giudizio, non è soltanto un esaltante movimento per l'unità geografica degli italiani, ma una visione radicale della vita e della storia italiana in contrapposizione non soltanto al potere temporale della Chiesa, ma anche della sua universale missione spirituale.*

La patria del Risorgimento, o meglio del Risorgimento centralista che si è imposto, non è la patria cara ai cattolici, in particolare al cattolico Toniolo: il retaggio cioè di una comunità vivente in cui nel particolare si rispecchia il segno inequivocabile dell'universale; il patrimonio di memorie e della pietas*; i vincoli miti e incantevoli della cultura orale; la giusta trasmissione di una tradizione che unisce in una sorta di corpo mistico terreno le generazioni che sono passate e quelle che costruiscono qui, ora, la loro esistenza secondo modelli consegnati e, verificati dall'esperienza. La patria del Risorgimento italiano è vociante e guerresca; è autoritaria e insieme fortemente individualista; incide verso un disegno di grandezze e di miti che non hanno la sagacia e la mesta, comunitaria e insieme festosa misura del vivere cattolico. C'è tutto un filone del Risorgimento nazionale profondamente contrario al clima delle Beatitudini evangeliche, che non poteva sfociare più in là, a ben vedere da una certa prospettiva, nel fascismo.*

Giuseppe Toniolo veniva dal Veneto di terraferma. Il padre Antonio — scrive lo storico Paolo Pecorari nel suo profilo per il Dizionario del Movimento Cattolico, *edito da Marietti — fu « apprezzato ingegnere distintosi nella direzione dei lavori di bonifica delle valli veronesi e ostigliesi ». Isabella Alessandri, la madre, « donna di profonda religiosità e sensibilità, lo educò al cristocentrismo e alla pietà mariana ». Il futuro sociologo, che*

sarà uno dei maggiori protagonisti del movimento cattolico, non solo italiano ma europeo, nasce in una casa di piazza S. Andrea, a Treviso, il 7 marzo 1845. L'atmosfera umana, devota e anche tollerante della pietà veneta, così bene individuata dallo storico Gabriele De Rosa, in una sua opera, ormai celebre, intitolata Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta, *pubblicata dall' editrice Studium, contribuisce sicuramente a formare la personalità interiore del giovane Toniolo. Senza dubbio egli — afferma sempre il Pecorari — sarà influenzato da un « vivo entusiasmo neoguelfo », che intendeva risolvere armoniosamente il conflitto apertosi tra il Papato e l'Italia; tuttavia la radice più autentica, per comprendere il Toniolo, è da situarsi nella particolare atmosfera della religiosità veneta: religiosità naturale e dolce ma anche robusta e incarnata, penetrata dalla carità e dal solidarismo; capace di avvertire e di farsi coinvolgere dal dramma sociale delle plebi affamate e sfruttate. Dietro al Toniolo c'è una singolarissima* civilitas, *che recentemente sul «Sabato» il sociologo e scrittore trevigiano Ulderico Bernardi ha così ben delineato: «Per secoli i parroci erano gli unici "tramiti sociali" nei villaggi della campagna: funzionavano da "amministratori statali" e da insegnanti, scrivevano e leggevano, ma soprattutto erano contadini. Erano cioè omogenei al villaggio. Tutto il Veneto era allora un grande villaggio dove la Chiesa svolgeva un ruolo intellettuale e di tramite sociale». Si tratta del Veneto parrocchiano, ma non angusto, della pietà popolare; di quel mondo archetipo che piaceva alla narrativa di Nicola Lisi, anche se Lisi si riferisce al Mugello fiorentino. Questo mondo sa ricongiungersi idealmente al Veneto comunale, intraprendente, vivacissimo, caratterizzato dalle multiformi espressioni delle autonomie locali, sia economiche che giuridiche. Siamo in presenza di un* corpus *organico municipalista, che guarda per così dire a un originalissimo « impero » più che al campanile.*

Ma a sollecitare e ad arricchire la personalità del Toniolo esiste anche un clima, più vasto, più raffinato, forse più sperimentato storicamente, quello appunto mitteleuropeo. Il Toniolo cominciò a formarsi nelle peculiari condizioni politiche del Veneto austriaco, dove non mancava tenace e lieve ad un tempo lo spirito della concezione mitteleuropea cristiana; quella sua shoccante dimensione interiore e musicale, che pur tra angustie e limitazioni di vario genere, aveva saputo tagliare nettamente con l'ideologia nazionalista. Sono convinto che la grandezza europea del Toniolo, oggi ben chiara e di evidente attualità, dipenda anche da questa sensibilità. Sensibilità, mi si passi la parola asburgica, *cioè non settaria, ma capace di figurare un* paese dell'anima, *ossia una realtà politica e culturale che aveva saputo fare delle autonomie locali, delle piccole civiltà, un Impero sovrannazionale, quantunque imperfetto. Non importa che il Toniolo ne sia stato consapevole o meno.*

La censura ostinata del Risorgimento vittorioso non poteva non cadere sui contenuti di un'opera come quella del Toniolo, il quale si richiamava, tra l'altro, a un'Italia cattolica e comunale, comunitaria e non individuali-

sta; alla prospettiva di far risorgere l'istituzione complessa della corporazione medievale e l'auspicio ancora che risorgessero l'economia ecclesiale e popolare, il cosiddetto « tesoro dei poveri » dato in custodia alla Chiesa, i patrimoni patronali e comunitari, i fiorenti organismi economico-sociali di matrice ecclesiale, spazzati via in tutta l'Europa dall'infido vento napoleonico, che ora il liberalismo centralista e borghese poneva tra i suoi obiettivi di distruzione definitiva.

Il Toniolo era per un'economia umana, in cui il momento economico fosse in subordine e in armonia con il momento etico. Non gli piaceva l'affarismo individualista e speculativo, il capitalismo senza freni e senza responsabilità, il liberismo avventuriero, la mancanza di dignità del prestatore d'opera, fenomeni negativi invece che costituivano gran parte della prassi e dell'ideologia dei potenti del Risorgimento. E ancora la mancanza, nella sua psicologia e nei suoi scritti, nel suo stesso atteggiamento quotidiano, di ogni forma, anche minima di retorica. Il costume, invece, di una saggezza antica e sempre nuova come regola di vita e metodo stesso di studio (la saggezza è una splendida forma di sintesi e di rivelazione della realtà), la sua avversione al materialismo risorgimentale contribuirono ad attirargli il disprezzo, e così si cominciò a parlare di sociologo « contadino e corporativo »; di sociologo « reazionario »! Come possiamo leggere, ai nostri giorni, pressappoco perfino nella Enciclopedia Europea, *edita da Garzanti.*

Ad alimentare, ancora la censura e la non-considerazione culturale del Toniolo, si sono messi pure i lavori apologetici di alcuni studiosi di formazione cattolica, che Paolo Pecorari nel suo denso saggio Giuseppe Toniolo e il socialismo, *Patron, Bologna, L. 15.000, ha ben individuato e onestamente criticato. In genere, codeste monografie hanno tracciato in modo idilliaco e anche propagandistico, cioè debole, l'enorme vicenda intellettuale, religiosa e civile del Toniolo. La censura, esistente intorno al Toniolo, era già stata incrinata, con un sommovimento di tipo ancora generale, da Achille Ardigò nel suo pregevole studio* Toniolo: il primato della riforma sociale, *Cappelli, Bologna 1978. A darle, ora, un colpo decisivo c'è il lavoro, citato, del giovane storico veneto-friulano Paolo Pecorari: lavoro meticoloso e paziente, fortemente strutturato culturalmente, con pagine pure accattivanti nonostante la difficoltà obiettiva dell'assunto.*

Pecorari, con un'indagine accurata di scavo, ci focalizza pienamente il Toniolo, come hanno riconosciuto illustri storici della statura di Alberto Vecchi. Egli ne ricostruisce il pensiero e la figura con competenza e fedeltà, secondo un metodo rigoroso e mai aprioristico. Segno dunque della maturità di questo giovane studioso. Primo suo merito è quello dell'autonomia culturale: egli non si è lasciato condizionare da tanto modo corrente di fare storia, che è spesso superficiale, aggressivo, ideologico. Pecorari non fa propaganda. Egli analizza e anche discute il Toniolo, ma sempre con garbo e direi con amore, non abbandonandosi mai al gusto tentatore e poco savio

della passionalità. Pecorari è, invece, uno storico serio, se vogliamo puntiglioso; che sa assumere strumenti di lavoro molto moderni quali i grafici, gli istogrammi, le statistiche. L'affresco che ne deriva rende giustizia alla grandezza e direi anche all'attualità del sociologo veneto, che però insegnò lungamente all'Università di Pisa, la sua città di adozione, dove morì il 7 ottobre 1917. Ma è sepolto a Pieve di Soligo, la ridente cittadina collinare, in provincia di Treviso, alla quale era legato da profondi legami esistenziali, avendo egli sposato la pievigina Schirati.

Poco oltre la metà del volume Giuseppe Toniolo e il socialismo, *Pecorari così ci restituisce il Toniolo, pienamente, autenticamente: « Egli è un gradualista che non presume di possedere disegni esaustivi per l'edificazione di una società perfetta. Non ha proposte di felicità assoluta e storicizzabile da avanzare; espunge la via totalitaria che promette "paradisi in terra". Sa nondimeno che è possibile adoperarsi per una società diversa da quella esistente. Per riformarsi la società deve prima rivelarsi per quella che è, e può farlo con "ciò che non è". La conoscenza del sociale non coincide con la conoscenza della totalità, mentre è appunto conoscenza della totalità quella postulata dal socialismo e dal marxismo che, in un modo o nell'altro, non misconoscono l'eredità di Hegel ».*

In tal modo, Pecorari non individua soltanto il metodo riformista del Toniolo, ma in trasparenza lo indica come unico mezzo legittimo per il cristiano impegnato nel temporale. Il riformismo è un sistema di trasformazione della realtà, graduale, non-violento, che incide lentamente ma profondamente. La rivoluzione, invece, pare accorciare i tempi di realizzazione, ma è sempre spietata e sanguinaria; muta i mezzi in obiettivi; e poi fa della storia un Moloch. Il Toniolo sostiene che la rivoluzione *è una vera e propria eresia religiosa. Il riformismo è umile, tendenzialmente evangelico; in grado di auto-criticarsi e di correggersi. Si inserisce autonomamente nella storia per cambiarla. La rivoluzione è rumorosa, appariscente; emotiva e cinica; e finirà per spegnersi nell'intolleranza e nel grigiore della retorica e della menzogna. Il riformismo sa che questa realtà, che questa storia non è tutta la realtà, non è tutta la storia. Perciò è prudente, dialettico, sotterraneo, incisivo con* humour.

Tuttavia, insegnava giustamente il Toniolo che i cattolici per poter incidere sulla realtà, devono conoscerla, prima, attraverso strumenti culturali adeguati. Scrive Pecorari: « Il mondo storico in cui si vive per essere "cristianizzato" deve prima essere conosciuto, e tale conoscenza non è possibile ove non sia scientifica: la qual cosa significa che la cultura è per lui opera di analisi e insieme di sintesi, processo unitario di crescita per la trasformazione del reale, e non solo astratta speculazione sui "sommi principi" ».

Il movimento cattolico italiano, espresso soprattutto, a livello ufficiale, dall'Opera dei Congressi che tiene la sua prima assise a Venezia tra il 12 e il 16 giugno 1874, si divide, in fondo, intorno all'uso degli strumenti cul-

turali nel tentativo di dare un'interpretazione corretta degli avvenimenti succedutisi dopo la breccia di Porta Pia. I cattolici alla Paganuzzi privilegiano, ancora alla fine dell'Ottocento, la questione romana. *Si lamentano cioè che il Papa sia praticamente prigioniero in Vaticano dello Stato italiano usurpatore e che non gli sia concessa, mancandogli il presidio del potere temporale, un'autentica libertà per la diffusione del Magistero universale. Anche il Toniolo non dimentica che il Pontefice deve essere totalmente libero da condizionamenti politici nell'esercizio delle sue prerogative di Vicario di Cristo, ma nello stesso tempo tiene d'occhio l'evolversi della situazione storico-sociale. Intuisce che per poter ridare al Papa un reale e anche nuovo spazio di libertà occorre, in qualche modo, prendere atto della realtà che si è venuta formando, e quindi intervenire su di essa per cristianizzarla. Intuisce realisticamente che è vana l'attesa di una caduta apocalittica, o per consunzione interna, dello Stato italiano. Di qui la sua idea tutta particolare di « democrazia cristiana », che non è da concepirsi come strumento di governo e di potere, quanto invece come un'azione molteplice di penetrazione cristiana all'interno della società. Nemmeno si tratta di una concezione egemonica, come sarà quella auspicata, alcuni decenni più tardi, da Gramsci per il marxismo; piuttosto si tratta di una volontà di dare consapevolezza morale e spirituale, economica e sociale; cioè civile; alle forze del* non-expedit *o per meglio dire alle energie del paese reale cristiano.* Democrazia cristiana *che il Toniolo intendeva anche come elevamento organico delle classi meno abbienti, coinvolgendo insieme le classi economicamente e culturalmente più fortunate.*

In Toniolo, la forza della « democrazia cristiana », così considerata, deve fondarsi certamente sul sentimento e sulla dottrina cattolica, ma anche sulla cultura da concepirsi in un senso largo e non strettamente confessionale. Di questa « conquista cristiana della società », « conquista » ordinata, calibrata, efficace, ma non emotiva, dovrà farsi carico il laicato cattolico che ne sarà il protagonista. Scrive Pecorari: « Il nocciolo dei contrasti con la dirigenza dell'Opera dei Congressi stava nel diverso modo d'intendere, all'interno della società civile e religiosa, il ruolo del laicato cattolico che il Toniolo avrebbe voluto non solo più attivo e meglio inserito nei processi di trasformazione delle strutture sociali del Paese, ma libero da vischiosità provincialistiche e aperto a orizzonti d'impegno europeo... In tale prospettiva fu organizzato a Genova il primo Congresso dell'Unione Cattolica per gli Studi Sociali in Italia, nell'ottobre del 1892, e fu fondata la "Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie", nel 1893. Il periodico, diretto da Salvatore Talamo, ambiva ad un "carattere nazionale e internazionale *insieme" e si proponeva di trattare "tutte le questioni molteplici che riguardavano l'ordine sociale cristiano" ».*

Il sociologo veneto, avvalendosi di strumenti scientifici rigorosi, da un lato sprovincializza la cultura sociologica italiana mettendola in contatto e

a confronto con quella centro-europea e con quella franco-belga (su questi rapporti Pecorari getta, nel libro citato, una vivissima luce di esempi e di riscontri); dall'altro porta il cattolicesimo italiano a prendere coscienza dell' esistenza di una questione sociale, creata dalla degenerazione del capitalismo e dall'inadeguatezza materialistica del socialismo. E propone la ricerca di efficaci rimedi, che lo porterà a elaborare la piattaforma programmatica per un'« economia umana » al congresso dell'Unione Cattolica per gli Studi Sociali di Padova (agosto 1896). Pecorari anzi parla di « svolta del '96 », riaffermando le conclusioni a cui già erano giunti gli storici Gambasin e Malgeri, i quali osservarono « nelle relazioni e discussioni congressuali un sistema di dottrine organicamente esposte su alcuni fondamentali problemi dell' Italia di fine secolo (crisi agrario-rurale, credito, riforma tributaria) ». Lo stesso Spadolini, nel suo studio intitolato L'opposizione cattolica, *rilevava che: « Un vero e proprio programma di azione sociale fu tratteggiato dal convegno di Padova... senza le remore e le prudenze conservatrici dell'Opera, con un linguaggio più concreto, più moderno, meno anacronistico... con un tono e un* animus *nuovi: riforme nelle successioni ereditarie, perequazione fiscale, tutela dei contratti di lavoro, maggiore partecipazione agli utili del capitale sia nell'industria che nell'agricoltura... incremento e protezione della piccola proprietà e adeguate misure cautelative e difensive dagli assalti e dalle insidie della grandine ».*

In quel Congresso del 1896, vengono puntualizzati, particolarmente grazie al Toniolo, i fondamenti della Dottrina sociale cristiana, *tanto denigrata e così poco conosciuta. Il sociologo cattolico affrontò soprattutto le seguenti tematiche: eliminazione dell'usura, subordinazione del capitale finanziario al lavoro, coordinamento del capitale bancario allo sviluppo del capitalismo moderno. In altre parole, s'interessò dei grandi problemi dell'etica collegati al mondo capitalistico del credito e del lavoro. Presiede a tutto il discorso del Toniolo l'etica personalistica, cioè il primato dell'uomo rispetto a ogni altra realtà. Nella visione toniolina, il lavoro non è un bene-merce; si tratta, invece, di uno strumento* creativo, *in cui il prestatore d'opera e anche il capitalista-produttore cooperano alla continuazione della Creazione in modo personale e tangibile. Il lavoro realizza, in parte, la vocazione di ogni singola persona, ed è, a suo modo, una forma di santificazione. Problematica che è ben messa in evidenza in alcuni passaggi dell'Enciclica « Laborem exercens » di Giovanni Paolo II.*

Il Toniolo, grazie alla sua vasta cultura scientifica d'impronta europea, non demonizza né il capitalismo, né il socialismo, errore in cui caddero molti cattolici intransigenti del secolo scorso. I suoi primi studi fondamentali hanno per oggetto proprio il capitalismo; essi maturano precedentemente (e anche precedentemente furono pubblicati) dall'apparire dei celebri saggi del Sombart e del Weber. Il Toniolo, come del resto il Sombart e il Weber, tende a porre l'accento non tanto sul « sistema capitalistico di produzione »,

quanto sullo « spirito del capitalismo », che a suo giudizio non discendeva dall'avvento della Riforma protestante come sostenevano i due analisti stranieri. Tutti e tre comunque concordavano nell'affermare che il capitalismo era di origine, in qualche maniera, religiosa, a differenza di Marx che sosteneva trattarsi, invece, di un epifenomeno della Riforma.

Per il sociologo veneto, l'Europa cattolica medievale sarebbe stata capace di produrre una moderna economia capitalistica, dove però i rapporti economici erano improntati a una forte disciplina etica. La Chiesa, infatti, proibiva il mutuo feneratizio o ad usura, i monopoli e il capitalismo speculativo; ma non condannava il capitalista imprenditore e produttore che rischiava il proprio capitale. Il profitto che ne derivava, era legittimato dal fatto che il capitalista imprenditore riceveva un compenso per il lavoro che svolgeva e per l'alea a cui si esponeva. Era esistito, secondo il Toniolo, nell' Europa medievale cattolica, al di là di qualche caso di avventurismo speculativo, il primato dell'etica sull'economia: vigeva cioè il principio del capitale inteso come elemento strumentale della produzione subordinato al lavoro dell'uomo. *Il Toniolo, pensando a Venezia, a Milano, a Firenze, a Liegi, ad Anversa, parla di « economia umana », anche capitalistica. Il Sombart e il Weber parlano, invece, di « piccola produzione ». E' evidente che il « capitalismo » delle città suddette era soprattutto mercantile, e non aveva i caratteri propri al capitalismo di produzione succeduto alla Rivoluzione industriale (Giovanni Zalin).*

Secondo il Toniolo, la catastrofe per lo « spirito capitalistico » avviene storicamente con il consolidarsi e l'estendersi della Riforma, che sarebbe, perciò, all'origine delle conseguenze degenerative del capitalismo. Si rompe, sotto la spinta dell' individualismo, l'armonia tra dimensione economica e dimensione etica. Vengono a prevalere gli elementi di sfruttamento e di sopraffazione, mancando il forte controllo morale insegnato dalla Chiesa. Tuttavia, la causa filosofica prima della degenerazione del capitalismo deriverebbe dall'imporsi dell'umanesimo antropocentrico che finisce per mortificare quello cristiano. Da qui l'insorgere della Riforma e poi delle rivoluzioni successive (inglese e francese) fino al socialismo.

Occupandosi del fenomeno del socialismo, intorno al quale il Toniolo ha una conoscenza sicuramente straordinaria dopo l'approfondimento della letteratura « premarxiana, marxiana, marxista ortodossa e revisionista », egli riconosce che questo movimento nasce da un reale malessere della società e contemporaneamente da un disordine. Il socialismo si è preso cura, al suo modo erroneo, dei « diritti ineccepibili e legittimi » delle classi diseredate, ma viene sfigurato dal fatto che si tratta di « una metafisica rovesciata, carica di forza pragmatica, ma priva di reale potere informativo ». Il Toniolo distingue le due anime che travagliavano allora, e travagliano ancora, il movimento socialista nel suo insieme: l'anima individualista-anarcoide e

l'anima panteisto-autoritaria, che si ricollegherebbero rispettivamente, e in qualche modo, al sistema filosofico kantiano e a quello hegeliano.

Sempre per il sociologo cattolico, il limite fondamentale del socialismo, il suo errore macroscopico, è la sua dimensione totalizzante, *che sarebbe di derivazione hegeliana: il socialismo confonde o identifica il sociale con tutta la realtà. Il sociale come unica verità, come essenzialismo, che comporta perciò l'esito totalitaristico. Il sociale finisce per essere imposto in maniera coercitiva, essendo ritenuto come totalmente necessario. Ciò frutterà ai popoli « lacrime di sangue ».*

Il Toniolo distingue, anche se non approfondisce, tra materialismo storico e materialismo dialettico all'interno del marxismo. I suoi studi sullo « spirito del capitalismo » e sulle sue « deviazioni », in età moderna e contemporanea, gli offrono un'altra importante chiave interpretativa sul socialismo, nel quale vede prevalere il ruolo di fine attribuito alla ricchezza economica. Si tratta di un grave errore materialistico, che spinge il lavoratore a lottare per il possesso di beni puramente materiali, con uno spirito di avidità e d'invidia tipicamente borghesi che infrange il primato dell'etica sull'economia. Inoltre, per il Toniolo, le vere riforme non possono poggiare su rivolgimenti esteriori o violenti, ma devono informarsi a principi di ordine etico-giuridico.

Il libro di Pecorari ci dà dunque un Toniolo acutamente esplorato e integro, il cui pensiero, pur risentendo in alcune parti del tempo in cui è stato formulato, è senz'altro di eccezionale importanza per capire il movimento cattolico italiano, da cui sono poi venuti il Partito Popolare (1919) e la Democrazia Cristiana (1944). Soprattutto l'opera intellettuale e sociologica del Toniolo è di grande attualità nel senso che contiene idee e prospettive valide per un tempo che abbia in sé una maturità culturale e civile.

L'idea riformista, la concezione di un'economia umana, la stessa visione di una democrazia cristiana concepita come democrazia sociale più che politica (in questo Toniolo anticipa la « città armoniosa » di Péguy), la necessità inderogabile della cultura e della scienza per conoscere correttamente una società, il primato della persona, la supremazia dell'etica sull'economia, la sua concezione del lavoro sono tutti punti fermi che meriterebbero davvero di essere riproposti per questa nostra epoca, sfigurata dal terrorismo e dalla disperazione, ma anche dall'accidia e dal qualunquismo. Come bisognerebbe riproporre quel suo essere « scienziato », cioè colui — come argomenta Paolo Pecorari — che « connette le opere dell' intelletto con l'uso costante, con l'applicazione del rigoroso metodo scientifico, e mai rinuncia all'analisi critica». Quel suo essere « scienziato », che nella Fede trova luce e non tenebre, sollecitazione e non remora, alla conoscenza della realtà, nella quale sempre s'imprime l'infinita orma di Dio.

[Ferruccio Mazzariol]

LIBRI - Rassegne

LA MORALE CRISTIANA SECONDO LA MENTE DEL CONCILIO VATICANO II

Annotazioni a

J. BÖKMANN (ed.), *Befreiung vom objektiv Guten? Vom verleugneten Desaster der Antikonzeption zum befreienden Ethos*, Patris-Verlag, Vallendar-Schönstatt, 1982.

Se vogliamo veramente realizzare le direttive del Concilio Vaticano II nella vita della Chiesa, dobbiamo seguire le direttive di S.S. Giovanni Paolo II: interpretare il Concilio alla luce della Tradizione e interiorizzandolo nella sua pienezza integrale. Soprattutto non dovremmo tacere a proposito della dottrina morale proposta dai Padri Conciliari, che hanno voluto sintetizzare i principi irreversibili d'una sana moralità evangelica.

Per evitare il seppellimento clandestino di questi principi, seppellimento intrapreso negli ultimi tempi da molti rappresentanti della cosiddetta « teologia morale nuova », il Prof. Dr. Johannes Bökmann, membro della Pontificia Accademia Teologica Romana e benemerito editore della rivista tedesca « THEOLOGISCHES », si è preso l'iniziativa d'una collaborazione di 15 autori di varie nazioni a proposito di certi problemi morali in

discussione. Il risultato della collaborazione di tali insigni autori è stato recentemente stampato in lingua tedesca sotto il titolo «*Liberazione dal Bene oggettivo? Dal negato disastro dell' anticoncezione all'ethos liberante*».

Già il primo contributo dell'editore J. BÖKMANN mostra il tentativo crescente di relativizzare la portata del Magistero della Chiesa, operato dalla « morale nuova » (pp. 13-17). La contestazione ai documenti « *Humanae Vitae* » (cfr. gli articoli profondi di G. MARTELET, pp. 19-38, e D. TETTAMANZI, pp. 39-55) e « Persona humana » (cfr. J. BÖKMANN, pp. 72-83), che sono anch'essi basati sul Concilio Vaticano II, fa capire il rifiuto della stessa « *Familiaris consortio* » da parte di alcuni teologi. Le conseguenze d'una tale sottovalutazione del Concilio Vaticano II sono chiarite da H. SCHAUF nel suo lavoro « *Dominio autonomo sul proprio corpo?* » (pp. 57-71). Tra l'altro, H. Schauf scopre l'impossibilità di limitare i rapporti sessuali al Matrimonio, se in questo viene separato il *finis personalis* dal *finis procreationis*. Chi vuol separare così l'amore coniugale e la volontà procreativa, contraddice apertamente ai Padri del Vaticano II, che affermano: « *Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur* » (*GS* 50).

Le espressioni meravigliose usate dalla costituzione pastorale « *Gaudium et Spes* » nel paragrafo 16 sulla coscienza culminano nelle seguenti parole: « *Quo magis ergo conscientia recta praevalet, eo magis personae et coetus a caeco arbitrio recedunt et normis obiectivis moralitatis conformari satagunt. Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittat. Quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat, et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur* ». Questa orientazione necessaria d'ogni coscienza alla verità, con la possibilità che ne risulta della vera libertà e della conoscenza della propria vocazione, viene splendidamente dimostrata da J. STÖHR nel suo articolo basato su fondamenti metafisici (pp. 85-125): rifiutando con decisione ogni manipolazione soggettiva della verità, J. Stöhr difende la spiegazione delle verità rivelate fatte dalla Chiesa, che ne è l'unica interprete autentica. Solamente seguendo questa linea possiamo salvaguardare l'oggettività della nostra redenzione, della nostra libertà e della nostra vocazione sovrannaturale. Sempre a proposito della coscienza, anche A. GÜNTHÖR (pp. 126-138) sottolinea la dottrina del Vaticano II, per il quale la coscienza non costituisce in nessun

modo l'istanza o la norma suprema della moralità. Quest'ultima, invece, trova il suo fondamento nella stessa legge divina, che viene descritta dai documenti conciliari come eterna, oggettiva ed universale (DH 3). « La coscienza ha bisogno della norma oggettiva per essere illuminata e per non vedere soggettivisticamente una luce, dove in realtà non c'è luce ». Queste parole di Günthör (130) s'identificano con la dottrina proposta dai Padri del Concilio. Una coscienza che contraddica la Chiesa non può essere scusata, se non nel caso d'un *errore veramente invincibile*. A ragione, Günthör mette in rilievo che anche la disobbedienza verso il Papa dev'esser chiamata lesione grave: il Concilio Vaticano II difatti dice: « *Hoc vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium singulari ratione praestandum est Romani Pontificis authentico magisterio etiam cum non ex cathedra loquitur* » (*LG* 25). Due altri articoli di Günthör discutono alcune tesi ambigue di B. Häring (su una falsa interpretazione della cosiddetta « legge di gradualità », pp. 139-155, e sull'*epikeia* basata su una errata spiegazione delle dottrine di S. Alfonso de Liguori e di S. Tommaso d'Aquino, pp. 156-164). Un quarto articolo di A. GÜNTHÖR (pp. 182-195) e un lavoro di G. ERMECKE (pp. 165-181) respingono teorie assai poco chiare del vicario generale dell'archidiocesi di Friburgo i. B., R. Schlund. Costui misconosce che le dottrine — del resto già in sé chiare — del Concilio Vaticano II ricevano la loro interpretazione autentica dai documenti successivi dei Papi successivi e della Santa Sede. Schlund sembra ignorare che, secondo la dottrina cattolica, la verità d'una affermazione può essere confermata, sotto certe condizioni, dalla sua ripetizione da parte del Magistero fino all'infallibilità (*LG* 25). Cfr. J. FORD-G. GRISEZ, *Das unfehlbare ordentliche Lehramt der Kirche zur Empfängnisverhütung*, trad. R. HAACKE, Siegburg, 1980. L'originale si trova in: THEOLOGICAL STUDIES, 39 (1978), 258-312; al riguardo R. M. SCHMITZ, *Contraception et infallibilité*, DIVINITAS 25 (1981), 320-323 e J. BÖKMANN (ed.), *Nicht unfehlbar?*, Kral/Abensberg, 1981). I contributi seguenti di J. VILAR (pp. 197-211), J. C. WILLKE (pp. 213-220) e J. BÖKMANN (pp. 234-254), le conseguenze disastrose della non-applicazione del Concilio Vaticano II nei confronti della cura delle anime, della salute del popolo e dell'*ethos* medico. Chi non incoraggia secondo il desiderio del Concilio la procreazione (*GS* 50), si fa complice della rovina di molti uomini. Gli articoli di G. SIEGMUND (pp. 255-268, 290-296), E. RISDON (pp. 269-278) e J. BÖKMANN (pp. 279-289) mostrano con chiarezza la inconsistenza d'un argomento molto usato a favore dell'anticoncezione: quello dell'

esplosione della popolazione mondiale. Non si tratta di nient' altro che di un esempio assai significativo della « *anti-life-mentality* », deplorata dal Sommo Pontefice (*FC* 30). I gravi pericoli che emergono dall'uso dei contraccettivi nei riguardi della psiche umana e della vita familiare vengono denunciati da W. PÓLTAWSKA (pp. 297-302) e da E. WOJCIK (pp. 303-320). G. ERMECKE, che parla d'una certa propaganda « cattolica » a favore dell'ideologia pansessualistica d'oggi (pp. 321-326), coglie dolorosamente l'abisso che c'è tra il Concilio Vaticano II e certi moralisti alla moda.

E' di grande consolazione poter leggere i lavori delle coppie E. e U. MEIER-VISMARA (pp. 327-337) e N. e R. MARTIN (pp. 338-360), che ci spiegano con sana oggettività e con un vivissimo senso ecclesiale il dono della regolazione naturale delle nascite chiaramente differente dalle manipolazioni artificiali, mentre sottolineano l'apertura concreta alla procreazione cristiana di figli.

In conclusione, non possiamo far altro che raccomandare questo volume a tutti coloro che intendono informarsi tanto ampiamente quanto oggettivamente sui vari problemi morali. Chi non vuol soltanto tacere, ha bisogno d'una tale informazione; chi non vuol limitarsi ad opinioni private deve basarsi sugli insegnamenti della Chiesa: ambedue queste esigenze sono soddisfatte dalla presente opera scientifica. E' stato realizzato in modo esemplare ciò che intendeva la « *Familiaris consortio* » secondo la mente di S.S. Giovanni Paolo II: « *Rationes inter theologos, quaestionum familiarium peritos, et Magisterium sine ambagibus intercedentes haud paulum conferunt ad rectam fidem intellegendam et ad fovendum — intra ipsius fines — legitimum pluralismum, qui dicitur* » (*FC* 73).

RUDOLF MICHAEL SCHMITZ

ABBONAMENTI

Italia	L. 10.000
Estero	L. 12.000
Sostenitore	L. 20.000

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l' abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000